



# acta

1/09

Fakulty filozofické  
Západočeské univerzity v Plzni



FAKULTA FILOZOFICKÁ  
ZÁPADOČESKÉ  
UNIVERZITY  
V PLZNI



Acta FF ZČU

Fakulta filozofická  
Západočeská univerzita v Plzni, 2009-06-25

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc., editor, 2009

Registrace MKČR E 16521  
Datum vydání: 15. 10. 2009  
Vychází třikrát ročně.

ISSN 1802-0364

11 **Úvod**  
Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

#### PŘÍSPĚVKY

15 **Vojvodovské dublety**  
Vladimir Penčev / Marek Jakoubek

41 **Ḫarādum na Eufratu: příklad města na periferii starobabylónského státu**  
Lukáš Pecha

53 **Turkménský šperk a jeho příklady zo zbierok – Náprstkovo muzeum v Praze**  
Petra Belaňová

63 **Reflexe Orientu v dílech britské středověké a renesanční literatury**  
Ivona Mišterová

79 **Aktivní podíl státu na náboženské obnově v poreformní Číně**  
Pavel Šindelář

93 **Jóšijášova reforma jako politický záměr Judského státu**  
Alena Hanzová

115 **Člověk v sufistické filozofii**  
Abd al-Latíf Mihriz / Issam Ramadan (překlad)

127 **Parthie a Řím v době Augustově**  
Václav Marek

145 **Simplikiův referát o Anaximandrovi**  
Radim Kočandrlé

#### ROZHOVOR

165 **PhDr. Miroslav Šedivý Ph.D.**  
Rozhovor vedl Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

#### RECENZE

173 **G. W. Lycan / Philosophy of Language. Contemporary Introduction**  
Radek Schuster

177 **S. Horák / Rusko a Střední Asie po rozpadu SSSR**  
Ondřej Krátký

183 **M. J. Geller, M. Schipper / Imagining Creation**  
Veronika Sobotková

187 **P. Radin, K. Kerényi, C. G. Jung: Trickster. Mýtus o Šibalovi. Indiánský mýtus v kontextu světových mytologií**  
Andrea Morkusová

úvod



**Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.**

## Úvodní slovo

*V novém čísle Act Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, které čtenář právě v inovované grafické podobě dostává do rukou, je jednotícím tématem většiny příspěvků konfrontace s jinakostí, a to jak v geografické, tak časové perspektivě. Většina historiků se shoduje v tom, že v minulosti Západu a každého kulturního celku existovala údobí, která byla více nabita událostmi, intelektuální silou nebo tvořivostí než epochy jiné, a jež proto výrazněji přispěla k současné podobě „jednoty hmotné a morální síly“ dnešní civilizace. Takovou etapou v historii západní Eurasie byly bezpochyby dějiny starověké Mezopotámie, jejíž prvotní civilizační rozmach zasvěceně popsal Lukáš Pecha, dále starého Řecka s hlubokou filosofickou reflexí, které věnoval příspěvek Radim Kočandrle, starověkého Judského státu, jehož duchovní tradici v souvislosti s místním politickým vývojem podrobila zkoumání Alena Hanzová, a konečně antického Říma, s nímž přišel do Středomoří „zákon a pořádek“ a jehož konfrontaci s jedním z největších rivalů, Parthií, vyličil v zajímavé studii Václav Marek. V novověku se Západ postupně stává mocenskou silou vyznačující se nebývalou asimilační energií strhávající do jednotného historického proudu většinu ostatních světových kultur. Vedlejším produktem této expanze a „dobyty druhého“ byla studia migrace a asimilace, problematika, které se dlouhodoběji věnuje Marek Jakoubek, ale také zrod exotismu a orientalismu, to znamená fascinace kulturní odlišností. Imaginace a emocionalita, která je spojena s obdivem ke vzdáleným kulturám, jejichž povahu spíše tušíme než známe, činí orientismus často nekritickým, a proto zranitelným vůči průniku různých ideologických vlivů a zájmů. Na zmíněné otázky se ze dvou odlišných úhlů pohledu zaměřila Ivona Mišterová*

a Petra Belaňová. Jak napsal belgický historik Henri Pirenne, „Muhammad zrodil Karla Velikého“, západní civilizace by pravděpodobně vypadala výrazně odlišně, pokud by již tisíc pět set let nebyl jejím sousedem a soupeřem islám. Po údobí expanze raného islámu a vojenské mašinérie Osmanské říše nastává epocha, kdy pro Evropu představuje islámský svět značnou výzvu především svým demografickým rozmachem a politickou nestabilitou. Proto bylo příhodné zařadit do aktuálního čísla článek Issama Ramadana.

Účelem Act Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni je rovněž informovat o důležitých událostech fakultního akademického života. Koncem dubna 2009 proběhla pod záštitou Katedry antropologických a historických věd mezinárodní konference uspořádaná u příležitosti sto padesáti let od úmrtí knížete Klemense Václava Nepomuka Lothara Metternicha (15. 5. 1773 – 5. 6. 1859). Redakce časopisu v této souvislosti oslovila organizátora konference a odborníka na život a dílo knížete Metternicha Miroslava Šedivého, aby v krátkém rozhovoru přiblížil širší veřejnosti stav bádání o tomto proslulém Bonapartově soupeři a architektu evropského politického systému po napoleonských válkách.

Doufáme, že laskavý a vstřícný čtenář nalezne během rozbourané debaty o budoucnosti (a financování) české vědy připomínající její úroveň to nejhorší z hypotetického spojení divoké Germánie a zkorumpované Byzance v Actech Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni potřebný duševní klid vyplývající z obohacujícího intelektuálního zážitku.

V Plzni 25. 6. 2009

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

## příspěvky

**Marek Jakoubek**  
**Lukáš Pecha**  
**Petra Belaňová**  
**Ivona Mišterová**  
**Pavel Šindelář**  
**Alena Hanzová**  
**Issam Ramadan**  
**Václav Marek**  
**Radim Kočandrle**

## Vladimír Penčev / Marek Jakoubek

### Vojvodovské dublety<sup>1</sup>

#### Abstract

*„Vojvodovan doublets“ presents a quite specific and unusual textual formation. It consists of two parts: the Czech translation of the text written by the Bulgarian ethnologist Vladimír Penčev and the commentary written (four years later) by the Czech anthropologist (and the translator of Penčev's article) Marek Jakoubek. Penčev's part discusses the differences between two communities – that of the „Bulgarian“ Czechs (inhabitants of the village of Vojvodovo) and „Bulgarian“ Slovaks (inhabitants of the villages of Brašljanica, Podem / former Mrtvica/ and Gorna Mitropolja) and their descendants – in relation to the textual realization of its identities (or its absence). Penčev finds no proofs of the textual fixation of the specific identity of the „Bulgarian“ Czechs, except for the History of Vojvodovo – the village chronicle written by its former mayor Neco P. Necov who was, however, a Bulgarian. Quite differently, he describes on the side of the „Bulgarian“ Slovaks many textual activities including periodically published yearbook Ročenka Slovákov z Bulharska. Jakoubek's commentary consists of proving that textual manifestations of the (ex)Vojvodovo villagers' specific identity are not only plentiful, but also that their community continues to exist till present day in a very vital form.*

1) Dublety (překlad stati V. Penčeva i text M. Jakoubka) jsou dílčím výstupem projektu specifického výzkumu Katedry antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni 2009.



## ČÁST I.

PO SERPENTINÁCH SEBEPOZNÁNÍ A POZNÁNÍ TOHO DRUHÉHO<sup>2</sup>

Vladimír Penčev

(z buharštiny přeložil Marek Jakoubek)

Problematika existence, parametrů a projevů sociální identity se v poslední době nestala aktuální pouze díky proměnám Evropy a rozvoji globalizačních procesů, ale ještě více se vyčleňuje jako samostatná oblast vědeckého bádání díky aktivnímu badatelskému studiu a zájmu badatelů s různým oborovým zázemím. Na tom není nic zvláštního, neboť věda nemůže sebe samu definovat ani jako završený proces či uzavřený systém, jako „dosažené poznání“ (to by popřelo její samotnou existenci coby vědy), ani se nemůže otočit zády k otázkám a problémům, které se objevují v procesu rozvoje společnosti (což by opět vyvolalo pochyby o podstatě a důvodu její existence), jakož ani nemůže tolerovat parcelování a pohrdání svými vlastními oblastmi poznání. Ostatně, právě v této linii jsem se na jiném místě (viz PENČEV, 1999, s. 15–17) věnoval vzájemné „nedoslýchavosti“ a „ztracení se z dohledu“ jednotlivých vědeckých směrů v humanitních vědách.

Na následujících stránkách se pokusím o obhajobu folkloristického zájmu o identitu; zájmu, který byl podmíněn jak vlastní charakteristikou tohoto oboru, tak i současným rozvojem folkloristiky v Bulharsku – jejím rozvojem v rámci kulturologických a semiologických paradigmat. Současná folkloristika, aniž by opustila pole textovosti, aniž by se zřekla muzického, aniž by zavírala oči před tvůrčími projevy lidového umění, se stále více a více ponořuje do obsahu pojmu, který ji pomáhal se jako vědecké disciplíně vymezit, a to pojmu „národ“. V daném ohledu se přitom nejedná o prostou změnu v terminologii – „národ“ XIX. věku se nestává „etnikem“ věku XXI., rovněž jako se „národní svéráz“ nemění na „etnickou identitu“; zde jde o zásadně odlišný zájem, ukotvený v radikálně odlišném vědeckém instrumentariu, produkt především vědeckého rozvoje v těchto epochách. Další argumenty jsou patrně jen stěží nutné, domnívám se, že výzkumy posledních let jsou sdostatek výmluvné a hovoří samy za sebe.

Není ovšem možné nezmínit, že v kontextu uvedených zkoumání se v poslední době rýsuje sílící pozornost k *technologiím identity*, k formulování, mechanismům, způsobům, průběhu, realizaci a výsledkům sociálního odlišování v lidském oceánu. Ani v tomto ovšem nespočívá žádné tajemství, protože přirozený směr badatelského úsilí nakonec vede právě k jádru daného problému, k odhalení sil uvádějících do pohybu odpovídající procesy a fenomény, k tomu, co je determinuje a řídí.

2) Penčev, Vladimír – Po serpentinite na (sebe)(druho)poznávaneto. – In: *Problemi na balgarskija folklor*. sv. 10. Sofia 2005, s. 428–433; publikováno s laskavým svolením autora.

Jádrem tohoto textu je rozbor specifického příkladu technologií identity z pozic její písemné realizace. To samo není nijak unikátní, naopak, jedním z charakteristických rysů vyjádření identity určité skupiny je právě její písemná fixace prostřednictvím nejrozumnějších médií a mechanismů, neboť se předpokládá, že tímto způsobem má, zejména pak v komunikační společnosti, mnohem více možností k rozvoji.

Právě v této souvislosti obrátíme pozornost ke dvěma skutečnostem. Z jedné strany bude řeč o kompaktním celku (třebaže existujícímu v několika variantách) textu *psané historie* obce Vojvodovo (severozápadní Bulharsko, Orjachovsko), díle Neco Petkova Necova. Na první pohled není daný případ bůhvíjak zajímavý, jenže vesnická kronikářská tradice v Bulharsku se nevyznačuje zvláštní bohatostí, ani nevyniká zvláštní rozmanitostí. Spíše naopak – příklady podobných letopisů jsou v bulharských vesnicích skutečně ojedinělé a nejčastěji jsou spojené se specifitějšími kulturními vrstvami a praktikami (hned mne napadají katolické a uniatské obce, jakož i charakteristické institucionální intervence v tomto směru, zejména od třicátých let XX. století). Významné zde je, že Vojvodovo bylo založeno na začátku XX. století jako *česká vesnice* a jeho existence byla dlouhých padesát let poznamenána právě touto etnickou charakteristikou. Nejednou jsem se zabýval vojvodovskou problematikou a věnoval jsem jí sdostatek stran<sup>3</sup>, abych znovu opakoval, oč šlo, proto jen poznamenám, že paradox daného případu spočívá v tom, že tím, kdo vytvořil obraz *druhé* etnické identity, byl *Bulhar*<sup>4</sup>.

Dříve než objasním svoji pozici, dovolím si uvést několik slov o autorovi a jeho díle<sup>5</sup>. Neco Petkov Necov se narodil v roce 1897 v obci Ljuti dol na Vračansku a do Vojvodova se přestěhoval roku 1928 v rámci postupného avšak trvalého usazování Bulharů v této obci v první polovině XX. století (zejména ze severozápadního Bulharska a tzv. Západních krajů /*Zapadnite pokrajnini*/). V daném případě se Bulhaři usazovali v prázdných domech Čechů, kteří odešli do Argentiny. V následujících desetiletích (zpočátku si vydělával na živobytí drobným obchodem) a zejména po roce 1944 se z Petkova

3) Viz zejména: PENČEV 2001, jakož i tam uvedená bibliografie.

4) K dané otázce viz PENČEV, 2006, s. 7–8.

5) Viz též JAKOUBEK – NEŠPOR, 2006, s. 13–25; [v roce 2005 existoval tento text pouze v rukopisné podobě; pozn. překl.].

6) „Západní kraje“ (tj. oblast Caribrodu /dnes Dimitrograd/, oblast při horním toku Nišavy a Bosilegradsko) – území, které Bulharsko po první světové válce ztratilo ve prospěch Království Srbů, Chorvatů a Slovenců (od. r. 1929 Jugoslávie); více viz RYCHLÍK 2000, s. 291 a násl.

stává známá vojvodovská osobnost, předseda zemědělského družstva<sup>7</sup> a starosta. Svou roli sehrálo jistě jeho členství v BKP<sup>8</sup> ještě v době její ilegality, ale nepochybný je též fakt, že až dodnes (umírá roku 1989), zůstává ve vzpomínkách vesničanů jako člověk výjimečných kvalit. Je přitom příznačné, že navzdory svému pouze základnímu vzdělání je N. Petkov aktivním dopisovatelem místního tisku a zejména pak vračanských okresních novin „*Otečestven zov*“<sup>9</sup>. To pravděpodobně do určité míry objasňuje i objevení se analyzovaného díla. Jeho originální název zní „*Zápisník slyšeného, viděného a prožitého v obci Vojvodovo, Orjachovsko, 1896–1952*“<sup>10</sup> a jeho rozsah je zhruba 70 stran<sup>11</sup>, přičemž v samotném úvodu díla autor<sup>12</sup> uvádí, že sepiše historii obce od roku 1900 do roku 1950, tj. od jeho založení až po reemigraci vojvodovských Čechů do tehdejšího Československa<sup>13</sup>. Jinak řečeno, text se zabývá výhradně existencí kultury české etnodiapory v severozápadním Bulharsku. A právě v tom spočívá jádro problému.

Je známe, že jedním z faktorů přispívajících k uchování etnické identity společnosti v jinoetnickém prostředí, je právě šíření historických popisů (vlastní i cizí produkce), jak samotného společenství, tak i společenství mateřského, v jejich rámci. Tento fakt není třeba objasňovat nikterak zešíroka – tímto způsobem se vymezuje vlastní kul-

turní význam a dává se na odiv příslušnost k vlastnímu etnosu, zaujímajícímu charakteristické místo v pestré etnické paletě světa. Paradoxem je v daném případě fakt, že autorem takového textu je osoba, která – třebaže je členem daného *vesnického* společenství – nenáleží k odpovídajícímu společenství *jazykovému, etnickému a religióznímu*. Z toho vyplývající rozdíly jsou přitom více než závažné, než aby byly podceňovány. Na prvním místě hraje v daném případě rozhodující roli odlišnost konfesní. Vojvodovští Češi jsou protestanti a právě náboženství je tím, co nejvíce stmeluje komunitní pouta v rámci této diaspory<sup>14</sup>, nehledě na to, že daná konfese v principu brání politické angažovanosti, zatímco N. Petkov je nositelem pravoslavné kultury a politicky se angažuje velice výrazně. Tyto skutečnosti prakticky eliminují možnost, aby byl přijat za „vlastního“ a aby byl společenstvím uznán za právoplatného člena. Současně je tím ovšem eliminována i možnost, aby se daným způsobem vnímal sám Petkov. Je proto pochopitelné, že v textu je přítomen jistý odstup a popis se odvíjí po liniích „my“ – „oni“. Na druhém místě jsou zcela zjevné rozdíly etnické a jazykové, které nejen, že jsou apriorní, ale jsou v životě daného vesnického společenství i plně uvědomované. Vezmeme-li, za třetí, v potaz i relativně krátké časové období společného soužití – okolo dvaceti let – bude zřejmé, že v daném případě se skutečně setkáváme s pohledem „zvenčí“, s registrací identity „těch druhých“.

Logicky se tak objevuje otázka po podnětu, po motivaci, která vedla k sepsání komentovaného díla<sup>15</sup>. Ihned je však třeba říci, že v tomto bodě můžeme pouze hádat. Ani samotný autor, ani jeho současníci (Bulhaři ani Češi), nám k úvahám v tomto směru neposkytují žádné podklady. Velice hypoteticky bychom mohli předpokládat české vlivy, neboť v českých zemích má vesnická kronikářská tradice velice bohatou a významnou historii, což by do určité míry mohlo vysvětlit angažovanost Neco Petkova, vesnického předáka, v dané věci. Takové vysvětlení ovšem nijak neobjasňuje skutečnost, že řeč je o Bulharovi, zatímco logičtější by bylo, kdyby autorem byl Čech. Na druhou stranu by možnou inspirací mohlo být uvědomění, že s reemigrací Čechů se plně mění i osud Vojvodova, které, jak už bylo uvedeno, bylo jako vesnice založeno především a právě jimi. Zde by se mohlo jednat spíše o určitý pocit lokálpatriotické povinnosti, kterou bychom mohli – s ohledem na jeho publicistickou činnost – Petkovovi připsat. Ovšem i tato hypotéza má řadu slabých míst, než abychom ji mohli přijmout. Nakonec je tedy zřejmé, že pravdu bychom mohli hledat jak zde, tak i někde zcela jinde.

Důležitější tedy bude, zastavit se u díla samotného, neboť i jen ono samo o sobě má výraznou výpovědní hodnotu a je dostatečně kreativní, aby nám pomohlo

7) Označení „zemědělské družstvo“ užíváme pro překlad bulharského názvu „*Trudovo kooperativno zemedelsko stopanstvo*“ (TKZS). Šlo o hospodářské útvary vytvořené v 50. letech 20. století po vzoru sovětských kolchozů, obdobu českých Jednotných zemědělských družstev (JZD); (pozn. překl.).

8) Tj. Bulharské komunistické straně; (pozn. překl.).

9) Tj. „*Vlastenecká výzva*“; (pozn. překl.).

10) Rukopis originálu existuje ve dvou opisech, jeden je uložen na obecním úřadě ve Vojvodovu, druhý na městském úřadě v Miziji. [v roce 2007 již ani jeden z uvedených originálů není na uvedených místech dostupný a bohužel se zdá, že ani neexistují; pozn. překl.]. Jeho část je zahrnuta v mých terénních materiálech v Archivu Institutu pro folklor Bulharské akademie věd („*Folklorni materialy ot s. Vojvodovo, Vračanski okrg.*“). Zapsal Vl. Penčev – sign. AIF No. 195, 212 stran). Existuje i kompletní komentovaný český překlad celého díla: Neco Petkov Necov – *Dějiny Vojvodova*, in: JAKOUBEK – NEŠPOR – HIRT, 2006, s. 27–89. [v roce 2005 existoval tento překlad pouze v rukopisné podobě; pozn. překl.].

11) Přesně se jedná o 69 číslovaných listů, další čtyři strany textu a 11 stran tabulkové přílohy (pozn. překl.).

12) Autor práce není ve skutečnosti nikde uveden. Usuzuji na něj však jednak ze svědectví současníků a také ze zmínky v textu, kde se píše: „... já, autor těchto řádků, Neco P. Necov...“.

13) K podrobnější historii české diaspory v bulharských zemích viz: PENČEV 2001. Jinou otázkou je skutečnost, že text obsahuje poznámky datované do roku 1961, což znamená, že N. Petkov se později k rukopisu vrátil, aby doplnil a upřesnil některé údaje.

14) Podrobněji ke konfesnímu syndromu vojvodovských Čechů viz PENČEV 1988; Varian-ta tohoto textu je publikována in PENČEV 2001.

15) K dané otázce viz též: JAKOUBEK – NEŠPOR 2006; [v roce 2005 existoval tento text pouze v rukopisné podobě; pozn. překl.].

nalézt hledané odpovědi. Neřekl bych, že text, co se jeho struktury či užitého výraziva týče, nějak zvlášť výrazně vyniká. Naopak – jeho přístupu k materiálu, stejně jako jeho ideologické podbarvení, je pro danou dobu charakteristické. Autor podrobně popisuje (na základě výpovědí přímých pamětníků, nikoli na základě literatury) českou migraci, peripetie provázející usazování v Bulharsku, založení nové vesnice, výstavbu domů a veřejných budov. Dále se věnuje geografickým, statistickým a dalším informacím týkajícím se obce, načež tematizuje společenský život: zastavuje se u sociálních a politických vztahů, jakož i u etnických a konfesionálních charakteristik obyvatel, přičemž zvláštní zřetel věnuje v daném ohledu ve vsi usazeným banátským Bulharům. Na následujících stranách autor pod nadpisem „Etnografické poznámky“ prezentuje svá zevšeobecněná pozorování týkající se charakteristik české diaspory, jako například pohostinnost, vzájemnou pomoc a další, dále se pak věnuje obřadnímu a rodinnému životu členů této diaspory, popisuje jejich oděv, jazyk a osvětovou činnost, řemesla, obchod, zemědělskou produkci (se zvláštním zřetelem k pěstování vinné révy a ovocnářství, chovu koní, hovězího dobytka, ovcí, prasat, drůbeže, dalších domácích zvířat atp.) a migrace. Nemalé místo je též věnováno aktivitám Kreditního družstva v obci, stejně jako i družstvu zemědělskému. Text je doplněn řadou tabulek a schémat týkajících se podílu pěstovaných hospodářských kultur, jejich výnosům apod. V příloze pak čtenář nalezne tabulky obsahující seznam osob, které se do Vojvodova přistěhovaly, které jej opustily, a to včetně reemigrace do tehdejšího Československa. Jak je vidět, představuje text poměrně značně systematizovanou práci, zaznamenávající historii i život českých usídlenců v severozápadním Bulharsku, jejich vztahy s okolním bulharským obyvatelstvem jakož i společenský život v obci. Ihned se však vnučuje otázka – komu má být tento text k užítu? Čechům jen stěží, neboť je dokončen prakticky až po jejich odchodu<sup>16</sup>. Jako jediná přijatelná odpověď tedy zůstává, že – místním Bulharům. Zde je ovšem třeba uvést, že v principu je smysl podobných děl jiný – zdůraznit (a do určité míry i pozitivně ohodnotit) osobitost vlastního společenství, vlastní, chcete-li, unikátnost a dále pak – rozvinout a prohloubit uvědomění si vlastní identity. Avšak – jakou roli hrají v tomto paradigmatu Češi?

Možná, že k porozumění danému problému nám pomůže jiný případ. I ten se týká usídlenců v Bulharsku, tentokrát však *Slováků*. Takřka v tomtéž čase, kdy bylo založeno Vojvodovo, se na Plevensku objevily i tři další vesnice – Gorna Mitropolja, Mrtvica (dnes Podem) a Brašljanica, představující místní slovenskou diasporu<sup>17</sup>. Její osud je ob-

dobný a obsahuje tentýž klíčový moment reemigrace do tehdejšího Československa na konci čtyřicátých a začátku padesátých let XX. století. Nicméně – objevuje se zde jedno „ale“, které je spojeno s registrací *Spolku Slovákov z Bulharska* na začátku devadesátých let (tj. již v první fázi proměn ve společensko-politické situaci Evropy). Již samotný fakt jeho založení a existence je dostatečně výmluvný. Neméně výmluvné jsou ovšem i jeho velice výrazné aktivity, stejně jako existence vlastní periodické tiskoviny vycházející pod titulem *Ročenka Spolku Slovákov z Bulharska*. To vše znamená, že „bulharští“ Slováci se i dnes vyznačují vědomím „zvláštnosti“ a „oddělenosti“, tj. vědomím zvláštní skupinové identity. Je přirozené, že formy realizace daného společenství jsou odlišné a nekopírují ty, které byly typické pro existenci v jinoetnickém prostředí, hlavní však v daném případě je, že existují. Neméně důležité přitom je, že se nejedná o nějakou vzpomínkovou emocionalitu „rodáckého“ typu, ale o udržování skupinové identity mající „své vlastní“ charakteristiky a sebevydělující se do určité míry od obecně slovenské etnické identity, což je situace, kterou jsem na jiném místě popsal jako situaci „(dvoj)identity“<sup>18</sup>.

V tomto případě nás ovšem zajímají pouze její písemné projevy, tj. publikace, o nichž jsme hovořili výše. *Ročenka Spolku Slovákov z Bulharska* má do dnešního dne sedm čísel<sup>19</sup>, vydaných nerovnoměrně v průběhu let, především z finančních důvodů. Jejich obsah je velice rozmanitý – od vědeckých statí, zpráv apod., přes vzpomínky, vyprávění, popisy, publicistické materiály atp., až po uměleckou tvorbu, přičemž publikace jsou bohatě doprovázeny fotografickým materiálem, rozličnými tabulkami, grafy apod., jakož i materiály z každoročních schůzí členů Spolku a zprávami o jeho činnosti. Tematický profil Ročenky ukazuje, že základní pozornost je věnována životu Slováků v bulharské zemi: historii usídlení, vzniku slovenských vesnic, následným migracím včetně reemigrace, náboženské situaci, působení významných představitelů diaspory, rozličným aktivitám „bulharských“ Slováků na Slovensku a jejich Spolku. Autory textů jsou nejčastěji samotní členové Spolku, jako např. prof. Ján Botík, doc. Štefan Zelenák (předseda Spolku<sup>20</sup>), Liliana Ambušová, Anna Ferková-Kováčová, příslušníci rodin Nosálů, Mikulášů, Červenáků, Mitálů a dalších, jakož ovšem i známí slovenští vědci mající vztah k problematice Slováků v Bulharsku, jako jsou např. Vincent Blanár, Anton Habovštiak, Viera Gašparíková, Soňa Burlasová a mnozí další.

To, co je v daném případě významné je, že prostřednictvím uvedených publikací se písemnou formou utvrzuje zvláštní identita. Bez ohledu na to, jak jí označíme,

16) Na tomto místě možno podotknout, že až do r. 2000, kdy byla přítomným vojvodovským vystěhovalcům – účastníkům oslav založení 100 let Vojvodova tehdejší starostkou obce A. Bonevou předána xerokopie Necovova textu, nebyl tento vojvodovským Čechům znám; (pozn. překl.).

17) I tomuto tématu jsem již věnoval nemálo stran, viz znovu PENČEV 2001, jakož i tam uvedená bibliografie.

18) Jsem si plně vědom spornosti daného termínu, více k dané otázce viz in PENČEV 2001, s. 96 a násl.

19) ROČENKA 1992, 1993, 1994, 1997, 2001, 2005 a 2008; (v době sepsání originální verze této studie nebyly ještě ročníky 2005 a 2008 vydány, údaj o nich byl doplněn při překladu, pozn. překl.).

20) Novým předsedou Spolku Štefan Červenák (pozn. překl.).



spočívá její existence v tom, že určité společenství, které se zformovalo v jinoetnickém prostředí, si do jisté míry zachovává vědomí své identity nejen při soužití s hostitelským společenstvím, ale i se společenstvím mateřským (po reemigraci). Toto společenství si do určité míry zachovává své vlastní kulturní charakteristiky i v rámci své staronové existence, praktikuje určitý kulturní (a v jisté míře i jazykový) bilingvismus, svou existenci manifestuje ve společenské (řídceji pak i kulturní) sféře prostřednictvím nejrůznějších sebeidentifikačních markerů a často vyvíjí i mechanismy mezigeneračního předávání identifikačních hodnot. Jedním z hlavních cílů statí v Ročence je přitom právě formulace parametrů této zvláštní identity, zachování a podpora vědomí oddělenosti a jeho manifestace jak před svými vlastními (tj. před členy daného společenství), tak i před svými cizími (tj. slovenskou společností).

Závěrem: v uvedených dvou případech se setkáváme s netypickými projevy písemné fixace identity určitého společenství. Může tomu však být i tak, že právě tato netypičnost by nám mohla pomoci vstoupit do technologií identity, neotonout v hlubinách etnicity a poskytnout odpovědi na otázky, které jsou na první pohled nezodpověditelné. Postulát, podle kterého, abychom poznali sebe sama, musíme poznat ty druhé, pak předznamenává dlouhou pouť po serpentínách sebepoznání a poznání toho druhého.

#### Literatura:

PENČEV, Vladimír (1988): Nakoj problemi na adaptacijata na češkite naselenci v Severozapadna Balgarija, in *Vtori međunaroden kongres po balgaristika. Dokladi*, sv. 15., s. 480–492. Sofie: Heron Press

PENČEV, Vladimír (1999): Paradoxsat na (bi)identičnostta, ili ošte vednadž za „balgarskite“ slovaci. *Balgarski folklor* 4: 15–17

PENČEV, Vladimír (2001): *Paralaks v ogledaloto, ili za migrantskite obštnosti v čuždoetnična sreda (čechi i slovaci v Balgarija, balgari v Čechija)*. Sofie: Heron Press

PENČEV, Vladimír (2005): Po serpentinite na (sebe)(drugu)poznavaneto, in *Problemi na balgarskija folklor*, sv. 10, s. 428–433. Sofie: Izdatelstvo na BAN

PENČEV, Vladimír (2006): Úvodní slovo, in: Jakoubek, Marek, Nešpor, Zdeněk, Hirt, Tomáš, eds., *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*, s. 7–8. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje

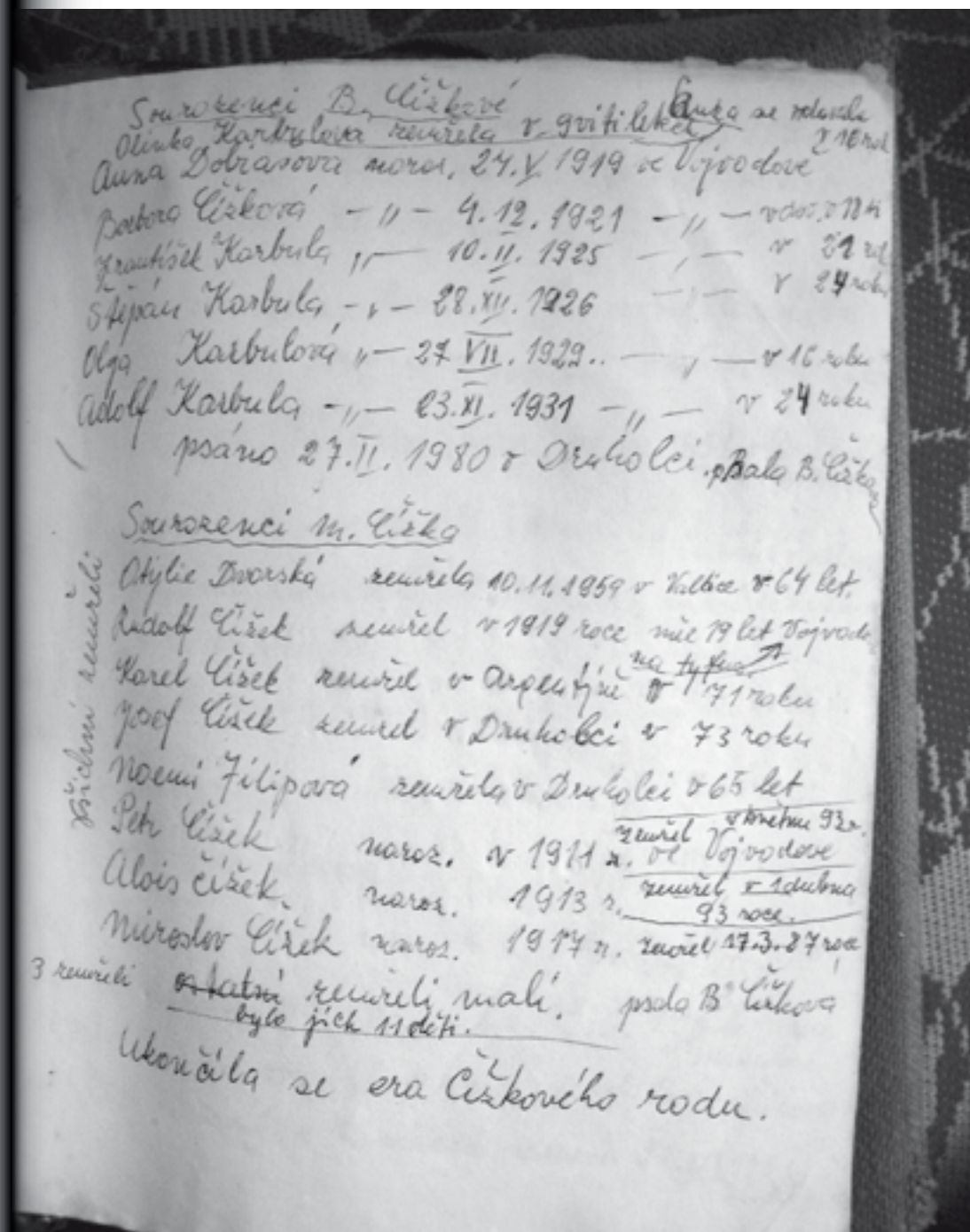
JAKOUBEK, Marek, Nešpor, Zdeněk (2006): Předmluva, in: Jakoubek, Marek, Nešpor, Zdeněk, Hirt, Tomáš, eds., *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*, s. 13–25. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje

NECOV, Petkov, Neco (2006): Dějiny Vojvodova, in: Jakoubek, Marek, Nešpor, Zdeněk, Hirt, Tomáš, eds., *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*, s. 27–89. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje

Ročenka Spolku Slovákov z Bulharska, Bratislava 1992, 1993, 1994, 1997, 2001, 2005, 2008

#### Archivní materiály

„Folklorni materiali ot s. Vojvodovo, Vračanski okrg.“. Zapsal VI. Penčev – sign. AIF No. 195, 212 stran; Archivu Institutu pro folklor Bulharské akademie věd.



## ČÁST II.

## ETNOGRAFIE (DVOJ)IDENTITY VOJVODOVSKÝCH ČECHŮ

## A JEJÍ TEXTUÁLNÍ REALIZACE

(Poznámka překladatele textu V. Penčeva „Po serpentinách sebezpoznání a poznání toho druhého“ po 4 letech)

Marek Jakoubek

Když v roce 2005 publikoval Vladimír Penčev svůj text „Po serpentinách sebezpoznání a poznání toho druhého“, skutečně se zdálo, že jím předložený popis odpovídá reálnému stavu věcí a je dokonce možné, že kdyby se byl tehdy čas zastavil, nezbylo by, než s Penčevem plně souhlasit. Na rozdíl od bulharských Slováků, jako by bulharští Češi coby svébytné společenství (již) ani neexistovali, přičemž v literárním světě o nich (vyjma textů samotného V. Penčeva) nebylo již bezmála několik desítek let vidu ani slechu. A přece – stačilo několik málo let a situace je výrazně odlišná. Protože se ale čas zastavit nedá, zůstane otázka, zda za tento posun mohou ony uplynulé roky (a Penčev měl tedy tehdy pravdu), nebo se už tehdy jednalo v zásadě o určitý optický klam, navždy nezodpovězena. Jediné, co tak můžeme tvrdit s jistotou je, že *dnes* je již Penčevův text nepřiměřený, resp. nečekaně brzy zastaralý (a mohli bychom dodat, že je to tak dobře).

## Úvod (rekapitulace)

Jistou červenou nití vinoucí se všemi Penčevovými díly věnovanými bulharským Čechům a Slovákům je *identita společenství v jinoetnickém prostředí*. Na rozdíl od svých předchozích studií, kdy se Penčev věnoval těmto společenstvím právě coby společenstvím v jinoetnickém prostředí, resp. společenstvím, pro která byla situace jinoetnického prostředí definičním faktorem jejich existence jako takové, je jednou z ústředních poloh studie *Po serpentinách sebezpoznání a poznání toho druhého* srovnání situace uvedených dvou společenství – bulharských Čechů a Slováků – po jejich vystěhování se z Bulharska. Na základě svého rozboru pak tento badatel dochází k závěru že „bulharští Slováci se i dnes (tj. na Slovensku – pozn. MJ) vyznačují vědomím ‚zvláštnosti‘ a ‚oddělenosti‘, tj. vědomím zvláštní skupinové identity“, kterým se liší (a sebevydělují) od zbytku slovenské společnosti, přičemž jednou z výrazných opor této specifické identity (resp. dvojidentity) je její písemná realizace, jejímž cílem je podle Penčeva právě „formulace parametrů této zvláštní identity, zachování a podpora vědomí oddělenosti a jeho manifestace jak před svými vlastními (tj. před členy daného společenství), tak i před svými cizími (tj. slovenskou společností)“. Ačkoli Penčev to explicitně neříká, je vzhledem ke komparativnímu základu jeho studie zřejmé, že jím uváděné a komentované aktivity bulharských Slováků na straně bulharských Čechů absentují. Závěr (třebaže Penčevem nevyslovený) je tedy zřejmý – bul-

harští Češi dnes jako (sebe)vydělené společenství patrně (již) neexistují. Cílem následujících stránek bude pokus o zodpovězení otázky, je-li tomu opravdu tak.

### Identita společenství bulharských Čechů po přesunu do ČSR: Bulhaři nebo Češi?

Je zarážející, že Penčev – ačkoli to může být vzhledem k jeho zájmu o sebevydělující polohu identity záměr – se vlastně vůbec nezabývá tím, jak ke vzniku specifické (dvoj)identity bulharských Slováků, resp. Čechů přispívá okolní, nyní již nikoli-jinoetnická, společnost. V případě vojvodovských Čechů<sup>21</sup> byl přitom tento faktor velice důležitý, ne-li přímo klíčový. Když se totiž v rámci poválečných státem řízených transportů přestěhovali z Bulharska do vylidněného příhraničí jižní Moravy, stalo se něco, s čím jako účastníci přesunu odehrávajícího se pod heslem „návratu Čechů do vlasti“ nepočítali – místní obyvatelé je začali označovat za *Bulhary* (HEROLDOVÁ, 1975, s. 117; VAŘEKA, 1990, s. 85; srov. též např. BEZÁKOVÁ 2001, s. 90). Bulharští Češi se totiž od zbytku populace výrazně odlišovali v celé řadě ohledů, ať již co se týče světonázoru (zde hrála prim jejich evangelická víra coby pilíř života většiny vojvodovčanů), jakož i etnografickými prvky, jako byl jazyk, oděv, zvyky apod. Odlišností bylo pak v případě vojvodovčanů tolik, že jedna z obyvatel celou situaci shrnula slovy „*Lišijú se vším*“ (cit. in: ŠRÁMKOVÁ, 1986, s. 99.). Méně často a především na počátku pak byly přítomné i zcela odmítavé reakce místních obyvatel: „Nebylo to ze začátku nijak přátelský. Moc to nějak nehrálo. Někteří třeba řekli: ‚*Co tady chcou ti přivandrovalci?*‘“ (*Ibid.*, s. 99) Fakt, že ve své vlasti, do níž byli státními představiteli pozváni, nejsou vítáni a navíc, že jsou zde – v Čechách! – nazýváni *Bulhary* nesli (ex)vojvodovčané velice těžko a s hořkostí jej vzpomínají až do současnosti a je zřejmé, že tyto faktory nepochybně přispívaly ke vniku zvláštní identity vojvodovčanů, která – ač její významnou součástí bylo vědomí vlastního češství – je současně vydělovala od zbytku české populace.

Nutno však dodat, že po přesunu do poválečného Československa došlo ještě k události, která měla zvláštní identitu vojvodovčanů naopak cíleně oslabit, a kterou vojvodovčané ze strany státu vnímali jako zradu: násilné rozptýlení jejich jednotné vesnické komunity do *několika* vesnic daného regionu (namísto obce jediné, jak jim bylo přislíbeno). A o zradu se v zásadě jednalo – tento krok byl ze strany státu předem naplánován a měl za cíl záměrné oslabení jednoty vypjatou religiozitou charakterizovaného vojvodovského společenství. Ačkoli uvedený krok vojvodovské společnosti výrazně zasáhl, jeho semknutost nepodlomil a potlačit jeho specifickou identitu se mu nepodařilo.

21) Stejně jako Penčev ve své stati se i my budeme nadále zabývat pouze bulharskými Čechy žijícími v obci Vojvodovo.

### Způsoby udržování a manifestace identity (ex)vojvodovského společenství

Při rozboru situace vojvodovské komunity v době před vystěhováním z Bulharska V. Penčev dokládá, že etnodiferencujícím a etnozachovávajícím faktorem vojvodovského českého etnického společenství bylo náboženství (PENČEV 2006: 96), protože „toto společenství můžeme považovat za etnokonfesní“ (PENČEV 2006: 96). Jinými slovy: „hlavní roli mechanismu regulace vzájemných vztahů uvnitř (vojvodovské – pozn. MJ) etnodiaspory, jakož i jejich vzájemných vztahů s okolním etnickým prostředím hrála víra“ (Penčev 2001: 33).

Tento ústřední (a v zásadě definiční) rys vojvodovského společenství se po přesunu do Československa nevytratil. Opět i v tomto případě je možné, že se na daném procesu podílely také dva externí faktory – ideologií státu propagovaný ateismus a katolické vyznání většiny moravské populace. Ve všech obcích, kde se vojvodovčané usadili, zakládají sbory a svou náboženskou tradici dále udržují. Sbory v jednotlivých obcích jsou ve stálém kontaktu a společné akce nejsou výjimkou. Chození „do shromáždění“ sestávajícího z ostatních (ex)vojvodovčanů je pak manifestací existence daného společenství (coby společenství) *par excellence*.

Vedle návštěv bohoslužeb a účasti na ostatních aktivitách sboru spolu členové daného společenství udržují celou řadu dalších kontaktů. Slaví společně církevní a kalendářní svátky a především – setkávají se při významných rodinných událostech. Nej důležitější pozici pak mezi nimi zaujímají pohřby, kdy účast na nich je v zásadě povinná.

Kromě uvedených aktivit do jisté míry mimořádného typu přestavovaly ovšem důležitý tmel daného společenství společné aktivity takřikajíc všednodenní, banální, především pak hojné (ve srovnání se zbytkem populace extrémně hojné) návštěvy, při kterých – a je tomu tak dodnes – jsou jedním z hlavních témat vzpomínky na Vojvodovo a život v něm. Komunitní život typický pro dané společenství ve Vojvodovu tedy přinejmenším v této rovině vytrval a společenství vojvodovských Čechů – ač rozptýlené v řadě vsí a měst – coby společenství nadále existuje. Se vzrůstajícím věkem členů daného společenství však v současnosti osobní setkání a v minulosti tolik běžné návštěvy mírně ustupují do pozadí a kontakty se tak dnes často realizují prostřednictvím každodenních opakovaných telefonních hovorů.

Podíváme-li se nyní na výše uvedené poznatky z perspektivy takřikajíc opačné, tj. ve vztahu společenství vojvodovských Čechů navenek, k okolnímu obyvatelstvu, ukáže se, že čím vřelejší a silnější byla pouta uvnitř jejich komunity, tím slabší vazby měli jeho členové mimo její rámec. Ve vztahu k okolnímu obyvatelstvu se tedy vojvodovští Češi chovali značně rezervovaně a zcela vědomě a záměrně udržovali své společenství v sebe-izolaci. Jak píše I. Heroldová, která v daném regionu prováděla v sedmdesátých letech 20. století komparativní výzkum přesídleneckých skupin:

Normy společenského chování, které si vytvořili v bývalém prostředí a jež znamenaly jejich duchovní kulturu, vytvořili z bulharských Čechů i po reemigraci zvláštní

skupinu, která neusilovala o integraci s ostatním obyvatelstvem, ale snažila se udržet si izolaci jako ve Vojvodovu a předtím ve Sv. Heleně. (HEROLDOVÁ, 1975, 117; kurzíva dodána).

Navazování kontaktů mezi členy vojvodovské komunity a ostatním obyvatelstvem pak Heroldová charakterizuje jako výrazně pomalé a dodává, že „u příslušníků nejstarší generace je i dnes omezeno jen na nejnужnější míru.“ (*Ibid*, 117). V dané době pak byla dalším a dnes ovšem již neexistujícím mechanismem (re)produkce vojvodovské komunity a zachování její separace od okolí ještě i v Československu udržovaná endogamie (viz např. HEROLDOVÁ, 1975, s. 118)<sup>22</sup>.

Konkrétním symbolicko-terminologickým vyjádřením svébytné existence společenství vojvodovských Čechů, které nepochybnitelně dokládá jeho charakter, coby „my-skupiny“<sup>23</sup>, je pak užívání výrazu „z našejch“<sup>24</sup>. Otázka, je-li dotyčná osoba „z našejch“ (tj. jedná-li se o některého z Vojvodovčanů či jeho potomka) či není, je při setkání s neznámou osobou kladena i v současnosti velice záhy.

Jiný výrazný doklad existence dané komunity, coby zvláštního a od zbytku české populace odděleného společenství, jakož i expresi a potvrzení svébytné identity jejich členů, jejíž základní součástí je (vedle té specificky české) také bulharská složka, přinesl rok 2000. Ve dnech 29.8–7. 9. tohoto roku se uskutečnil zájezd dvou autobusů vojvodovských rodáků a jejich potomků žijících v ČR do Vojvodova na oslavy 100 let založení obce a 50 let od vystěhování vojvodovských Čechů<sup>25</sup>. Tato v historii vojvodovských Čechů ojedinělá akce, která na několik dní proměnila vojvodovské vystěhovalce opět na skutečné obyvatele Vojvodova, byla pochopitelně prodchnuta manifestacemi existence daného společenství právě jako společenství Čechů z Bulharska, s důraznou akcentací *obou* složek této (dvoj)identity. Konaly se společné mše, společně se zpívalo, tancovalo se, hodovalo atp. Jistou reverzní reprízou této akce byly pak oslavy 650 let existence Nového Přerova (jihomoravské obce, kde žilo a žije nejvíce vojvodovských Čechů<sup>26</sup>),

22) K problematice příbuzenství vojvodovských Čechů v širším záběru viz BUDILOVÁ 2008.

23) Termín užívaný např. D. Třeštíkem, In: TŘEŠTÍK, 1968, s. 38.

24) Ačkoli v odlišné perspektivě bychom mohli hovořit o náboženském rozkolu v komunitě vojvodovských Čechů (od dvacátých let bylo Vojvodovo rozštěpeno na dva tábory: *darbistický* a *metodistický*, k dané problematice více viz: Penčev 2006; NEŠPOR – HORNOFOVÁ – JAKOUBEK 2001), právě tento moment, tj. bytí „z našejch“, dokládá, že na hlubší – obecně vojvodovské – rovině daná komunita fungovala jako jeden celek a sama sebe takto chápala.

25) Zájezd zorganizovala Jarmila Šebestová (roz. Hrůzová), v Čechách narozený potomek vojvodovského manželského páru.

26) Ze 423 dosídlenců Nového Přerova bylo 326 právě z Bulharska; v roce 2001 jich pak bylo na živu 29.



které se konaly o rok později, 23. 6. 2001, a na které dorazil jeden autobus (současných) vojvodovčanů, mezi nimiž byli jak někdejší bulharští sousedé, tak jejich potomci. Tyto akce měly za následek také oživení zájmu o vojvodovskou problematiku u mladších generací potomků někdejších vojvodovčanů a jejich prázdninové návštěvy nyní směřují do Vojvodova v mnohem hojnější míře než tomu bylo před rokem 2000.

Z formálně-organizačního hlediska, blížíciho se Penčevem akcentované perspektivě, byl ovšem zlomový až rok 2004, kdy došlo k založení občanského sdružení *Vojvodovo*<sup>27</sup>. Hlavní iniciátorkou jeho ustavení a předsedkyní je Marie Strbačková (roz. Hrůzová), která – stejně jako již zmiňovaná Jarmila Šebestová (též roz. Hrůzová) – patří k první generaci potomků vojvodovských Čechů narozené po vystěhování z Bulharska. Vzhledem k Penčevovu textu je ovšem patřičné uvést, že již od doby, kdy začaly na oslavách v Přerově roku 2001 znít první výrazné hlasy volající po ustavení formálního-oficiálního sdružení vojvodovčanů, se tak dělo vždy s explicitním odkazem na Spolek Slováků z Bulharska a vždy bylo při těchto příležitostech poukazováno na jistý deficit vojvodovčanů v dané oblasti ve srovnání s (aktivnějšími) bulharskými Slováky<sup>28</sup>.

Vzhledem k Penčevovu výkladu zaměřenému na téma písemné realizace a fixace identity bulharských Čechů a Slováků je v daném kontextu na místě uvést, že nejdůležitějším přímým podnětem k založení občanského sdružení *Vojvodovo* bylo vydání Necovových *Dějin Vojvodova*<sup>29</sup>; tímto momentem se dostáváme k textuální manifestaci identity bulharských Čechů, která bude ovšem hlavním předmětem zájmu následující kapitoly. Než pak k danému tématu postoupíme, pokusíme se o krátkou rekapitulaci, resp. shrnutí dosavadního výkladu.

Ukázali jsme si, že společenství vojvodovských Čechů po přesunu do poválečného Československa existovat nepřestalo. Jeho existenci lze zaznamenat na úrovni sociální praxe, ve sféře terminologicko-konceptuální, jakož i vposledku v oblasti formálně organizační. Máme tedy za to, že o bulharských Čechích lze (plně v Penčevových intencích) říci v zásadě totéž, co Penčev uvádí na adresu bulharských Slováků, a to, že se „i dnes

vyznačují vědomím ‚zvláštnosti‘ a ‚oddělenosti‘, tj. vědomím zvláštní skupinové identity“, o jejíž udržení (a předání dalším generacím) vojvodovští Češi vědomě a cíleně usilují.

Kromě bezesporu existujícího a na několika rovinách doložitelného momentu *sebevydělení*, jsme pak při rozboru situace vojvodovských Čechů identifikovali také další (Penčevem v daném ohledu nezmiňované) determinanty přispívající k re/produkcí daného společenství – faktory vnější.

### Písemná fixace a textuální realizace identity vojvodovských Čechů

Jednou z hlavních linií Penčevovy studie „Po serpentínách sebepoznání a poznání toho druhého“ je tematizace textuální fixace svébytné identity bulharských Slováků. Jeho ústřední teze v daném ohledu je, že prostřednictvím odpovídajících publikací se tato zvláštní identita nejen manifestuje, ale v dialektickém zpětném pohybu též utvrzuje a posiluje. Implicitně pak, vzhledem ke srovnávacímu charakteru jeho studie, Penčev jakoby říká (takovou tezi v explicitní podobě ovšem jeho stať neobsahuje), že s textuální fixací a manifestací svébytné identity se u vojvodovských Čechů nesetkáváme a to nejspíše proto, že tyto polohy jejich identity (pokud vůbec jako taková existuje) v jejich případě absentují.

V daných souvislostech bude tedy cíl následujících kapitol dvojí – jednak doložit, že svébytná identita vojvodovských Čechů písemnou podobu nepostrádá (a nepostrádala) a pak také, což je ovšem samozřejmé, že tato její forma plní ve vztahu k danému společenství stejnou roli jako v případě bulharských Slováků.

Jednou z výrazných změn, k níž v souvislostech, které jsou předmětem této studie, došlo od vydání Penčevovy statí, byla publikace knihy *Dějiny Vojvodova* (JAKOUBEK – NEŠPOR – HIRT, 2006). Její základní korpus tvoří český překlad vojvodovské kroniky sepsané Neco Petkovem Necovem konvenčně nazývaný „Dějiny Vojvodova“<sup>30</sup>, o které se ve svém článku Penčev zešíroka zmiňuje. Vydání této publikace je pak při analýze parametrů existence společenství vojvodovských Čechů důležité hned na dvou rovinách. Na úrovni organizační, která byla předmětem předchozí kapitoly, je nutno uvést, že kniha vyšla díky financím pocházejícím ze dvou zdrojů. Prvním z nich byla občanská sbírka vojvodovských rodáků a jejich potomků (jak v poloze organizátorů, tak

27) Registrováno Ministerstvem vnitra dne 30. 4. 2004 po č.j. VS/1–1/57277/04–R.

28) Spojení mezi Spolkem Slováků z Bulharska s vojvodovskými Čechy zajišťoval a zajišťuje např. Miroslav Kopřiva, vojvodovský rodák, který se již leta účastní akcí Spolku a na Slovensko často dojíždí.

29) V roce 2004, kdy Penčev psal svou studii „Po serpentínách sebepoznání a poznání toho druhého“ (vydána byla o rok později) existoval český překlad Necovových *Dějin Vojvodova* vyhotovený vojvodovskou rodačkou (nikoli však Češkou, ale Bulharkou – ovšem přivdanou /nicméně až po reemigraci/ do společenství vojvodovských Čechů) Temenužkou Křivánkovou a Markem Jakoubkem pouze v rukopisné podobě. Finální verze překladu byla dokončena někdy v průběhu roku 2003 a právě tuto verzi měl Vladimír Penčev při psaní své studie k dispozici; na ni pak také odkazuje v poznámce pod čarou č. 10

30) Necovův původní název tohoto díla zněl *Zápisník slyšeného, viděného a prožitého v obci Vojvodovo v Orechovském okrese 1896 – 1952* („Beležnik za čuto, videno i preživeno v s. Vojvodovo Orechovsko 1896–1952“; je uveden na první straně rukopisu). Český název je ekvivalentem bulharského „Istorija na selo Vojvodovo“, který na první stranu kopie rukopisu, ze které byl pořízen český překlad, napsala někdejší vojvodovská starostka A. Boneva a pod nímž je dílo obvykle citováno (srov. např. VAREKA, 1990, s. 81).

i dárčů<sup>31</sup>), druhým pak grant Ministerstva zahraničních věcí ČR udělený<sup>32</sup> Občanskému sdružení Vojvodovo, o kterém jsme se již zmiňovali. Že se v obou případech jednalo o manifestaci existence společenství vojvodovských Čechů a jeden z výrazů jejich svébytné identity, je přitom zřejmé. Druhou významnou rovinou pak byla samozřejmě rovina textuální fixace, resp. realizace této specifické identity.

Jak jsme již uvedli, tvoří základ knihy *Dějiny Vojvodova* překlad stejnojmenné kroniky obce sepsané jejím bývalým starostou, Bulharem Neco Petkovem Necovem. Ve svém textu se V. Penčev poměrně obsírně věnuje problematice důvodů a motivací, které jej k sepsání díla vedly, proto se touto stránkou daného díla zabývat nebudeme. Vzhledem k našemu hlavnímu předmětu zájmu jsou navíc tyto zřetele v zásadě irelevantní, neboť na tuto publikaci nahlížíme především jako na textuální fixaci identity vojvodovských Čechů. Že vydání českého překladu Necovova textu (ex)vojvodovčané chápali jako prostředek k uchování a realizaci své specifické identity je patrně mimo pochybnost. Na vydání této publikace se dílem složili, její křest, který se uskutečnil v Novém Přerově, byl událostí, kde z nich nechyběl nikdo, kdo se jej jen trochu mohl účastnit a knihu dnes nalezneme nejen v knihovnách všech vojvodovských rodáků, ale i jejich potomků, sousedů a nejednou i v regálech odpovídajících obecních, resp. městských knihoven, muzeí, škol apod., kam je vojvodovští Češi či jejich potomci zakoupili.

Samozřejmě, a v tom má Penčev pravdu, je (a patrně navždy zůstane) nedořešenou otázkou, proč dané dílo sepsal vojvodovský Bulhar, nikoli Čech. Ve vztahu k použití Necovova textu vojvodovskými Čechy pro jejich vlastní účely však tato otázka v zásadě pozbývá na relevanci. Že k textuální fixaci identity určitého společenství může přispět také jeho ne-člen, je přitom možnost, kterou připouští i Penčev<sup>33</sup> a přístup vojvodovských Čechů k vydání české verze Necovových *Dějin Vojvodova* tuto tezi plně podporuje. Mimochodem, o vynikající doklad praxe přisvojení si cizího textu určitým společenstvím za účelem realizace a uchování vlastní specifické identity se za přispění autora této stati a se souhlasem zainteresovaných (ex)vojvodovčanů postaral i samotný V. Penčev, neboť obdobný přístup, jaký byl uplatněn na text Necovův, byl aplikován taktéž na Penčevovu stať „Tempus edax rerum, aneb O minulosti a současnosti vojvodovských Če-

chů“<sup>34</sup>, jejíž český překlad je součástí celé publikace. Tato praxe byla přitom Vojvodovčany používána již dříve, kdy k tomuto účelu sloužily nejrozmanitější publikace týkající se Vojvodova, jako například Michalkova práce *Naši v Bulharsku* (Michalko, 1936) či Míčanova kniha *Za chlebem vezdejší* (Míčan, 1931) V určité perspektivě je tomu vlastně tak, že publikace *Dějiny Vojvodova* se – třebaže ve specifické a výjimečné poloze – zařadila po bok ostatním, dříve vydaným pracím, které k uvedeným účelům vojvodovští Češi používali v předcházejícím období. Obdobně je pak v současnosti zacházeno i s dalšími materiály týkajícími se Vojvodova a jeho obyvatel, po kterých je mezi vojvodovskými rodáky velká poptávka, a které jsou hojně kopírovány a šířeny dále<sup>35</sup>.

Nutno však připojit poznámku – říci, že vojvodovští Češi používají k fixaci a manifestacím identity vlastního společenství cizí texty není docela přesné. V naprosté převaze případů totiž předchází použití takových textů k tomuto účelu proces jakéhosi „přivlastnění“ těchto textů odpovídajícím uživatelem. Toto „přivlastnění“ spočívá ve velice kreativní práci s daným textem, který je doplňován o řadu poznámek, či celých pasáží, nebo je v něm naopak „spoluautorem“ škrtáno a „opravováno“. Extrémní podoby pak nabývá takový proces v případech, kdy je originální text uživatelem (ručně či za využití techniky) přepsán. Výsledkem takového „přepisu“ je totiž jakási fúze či amalgám původního textu a dodatků, úprav a interpretací nového „spoluautora“ (termín „spoluautor“ je vzhledem k charakteru takových textů v zásadě skutečně na místě). Vynikající příklad takového zpracování cizího díla představuje např. text „Stručné dějiny Vojvodova jako výsledek splývání horizontů Jána Michalka a Lýdie Faboukové“ vydaný v rámci studie autora této stati<sup>36</sup>. Jeho podklad tvoří výpisky z knihy Jána Michalka *Naši v Bulharsku. Pädesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov* (MICHALKO, 1936)<sup>37</sup>, které L. Fabouková (roz. Křivánková) provázala jednak s historií svojí rodiny<sup>38</sup> a jednak s vlastními vzpomínkami na období svého života, které sama ve Vojvodovu prožila<sup>39</sup>.

Nicméně a především (a zde se již dostáváme plně na Penčevovi v době psaní jeho stati neznámý terén) – kromě překladu Necovovy kroniky a Penčevova elaborátu obsahuje české vydání *Dějin Vojvodova* i text, jehož autorkou je vojvodovská rodačka

31) Konkrétní seznam dárčů je uveden na str. 3 dané publikace.

32) Rozhodnutím č. 12417/2005 o poskytnutí neinvestiční dotace ze státního rozpočtu ČR na rok 2005.

33) Na adresu jím vyzdvihované Ročenky Spolku Slovákov z Bulharska např. sám uvádí: „Autory textů jsou nejčastěji samotní členové Spolku ... jakož ovšem i známí slovenští vědci mající vtať k problematice Slováků v Bulharsku“; (kurzíva dodána). Obdobně pak jako jeden z faktorů přispívajících k uchování etnické identity společenství v jinoetnickém prostředí Penčev identifikuje „šíření historických popisů (vlastní i cizí produkce)“; (kurzíva dodána).

34) Str. 90–105 dané publikace; pův. publ. jako: PENČEV, 1996.

35) Z poslední doby se jedná např. o: JAKOUBEK, 2008.

36) Tento text tvoří hlavní součást (str. 11–18) studie JAKOUBEK, 2006.

37) Konkrétně z kapitol VII. „Zo Svätej Heleny do Vojvodova“ (str. 54–77) zahrnující tabulkovou přílohu „Pohyb krajanových rodín vo Vojvodove od pristahovania do 31. XII 1935“ (str. 69–77) a XIV. „Život krajanov vdnešnom Vojvodove“ (str. 244–257).

38) V rukopise je na první straně poznámka: „Opsala jsem jen to, co se týkalo naší rodiny“.

39) Bude-li nyní, po jeho publikaci, tento text dále „zpracováván“ dalšími (ex)vojvodovčany je zajímavá otázka, jejíž zodpovězení přinese čas.



Amálie Hrůzová<sup>40</sup>. Vydáním *Dějin Vojvodova* se tedy širší veřejnost poprvé setkala s textem samotného člena (ex)vojvodovského společenství<sup>41</sup>, jehož jedním z cílů bylo zcela zřejmě *inter alia* také textuálně fixovat odpovídající specifickou identitu (při četbě tohoto textu, určeného „mojím dětem, vnukům a pravnukům“ lze mezi řádky snadno číst, že jednou z motivací k jeho sepsání bylo „abyste nezapomněli, kdo jste a odkud pocházíte“). Po objevu textu A. Hrůzové pak následovaly nálezy další.

Další z talkových prací je např. „Historyje rodu Čížkových a Karbulových“ sepsaná Barborou Čížkovou (roz. Karbulovou) či obdobná „kronika“ (jak je dílo nazýváno) Kateřiny Králíkové (roz. Supkové). Tyto texty jsou obvykle psány jako „historie (odpovídající) rodiny“ a také – jak ukazuje případ díla B. Čížkové – jsou takto nazývány. Ačkoli je však text psán primárně (resp. explicitně) pro potomky (v daném případě) B. Čížkové („aby měly památku a věděly odkud jsou“) a je situován jako historie rodin (rodů), jichž byla B. Čížková ve svém životě členkou, pokrývá skutečný záběr tohoto textu v principu celou vojvodovskou komunitu (čemuž nahrává také fakt, že – jak říkají sami vojvodovští Češi – ve Vojvodovu byl „každý příbuzný s každým“<sup>42</sup>).

Svým charakterem a rodinným předznamenáním by k této skupině textů náleželo i doposud nejstarší objevené literární dílo vojvodovského Čecha uvedeného typu nazvané „Rodni list Naši familiji“ jehož autorem je Tomeš Hrůza a jehož sepsání spadá pravděpodobně do dvacátých let dvacátého století. Tento text, ačkoli se těm již uvedeným v řadě ohledů výrazně podobá, se od nich současně v klíčovém ohledu odlišuje, jedná se totiž o (jediný doposud známý) text uvedeného charakteru, který byl vyho-

ven ještě ve Vojvodovu<sup>43</sup>. Z uvedeného přitom mimo jiné jasně vyplývá, že vojvodovští Češi se o textuální realizace a fixace vlastní svébytné identity<sup>44</sup> starali již během života v Bulharsku a dnešní jejich aktivity v daném směru tedy nepředstavují žádné novum<sup>45</sup>.

Ve vztahu k „rodinným kronikám“ možno zmínit též časté zaznamenávání a vyhotovování rozmanitých verzí rodokmenů mezi (ex)vojvodovčany. Tato praxe přitom navazuje na praxi běžnou již ve Vojvodovu, kdy byly rodokmeny obvykle zaznamenávány na (někdy již vydavatelem pro daný účel předpřipravené<sup>46</sup>) stránky Biblí (která je ovšem součástí širší praxe vpisování do Biblí, již jsme věnovali samostatnou studii /JAKOUBEK nedat./). V podloží vyhotovování rodokmenů je přitom zřejmý – a aktéry samotnými často explicitně uváděný – úmysl propojit vlastní „kořeny“ se svou současnou identitou, resp. podložit vlastní současné bytí odkazem na minulost: odpověď na otázku „kdo jsme“ je tedy v daném kontextu hledána v odpovědi na otázku „odkud /v nikoli geografickém smyslu/ pocházíme“. Současně ovšem – protože na Vojvodově byli všichni „jedna rodina“ (ve smyslu propojení příbuzenskými a afinními pouty /viz BUDILOVÁ 2008/) – je funkcí genealogií také ukázat, co nás spojuje – tedy legitimizovat současné vztahy (ex)vojvodovčanů odkazem do minulosti, poukazem na společné předky. Společná identita je tak vyjádřena na několika rovinách – vedením „kronik“ a psaním „historií Vojvodova“ se poukazuje na sdílené dějiny, psaním rodokmenů pak na sdílení společných předků.

Vedle „rodinných“ historií a kronik nalezneme ovšem mezi díly vojvodovských Čechů také texty pojaté jako „kroniky Vojvodova“ (nikoli tedy jako historie jednotlivých rodin). K takovým pracím patří například (bohužel již před mnoha lety ztracená) kronika Jakuba Hrůzy či naopak ještě nedokončená kronika Petra Filipa; ta se svým zpracováním výrazně podobá již uvedenému textu Lýdie Faboukové, ovšem ve značně monumentálním rozsahu a s explicitním cílem pokrytí celé odpovídající problematiky (značná část tohoto díla je tak věnována Svaté Heleně, odkud předkové vojvodovčanů do Bulharska přišli, a kam Petr Filip opakovaně zajíždí dohledávat odpovídající

40) V *Dějinách Vojvodova* byl text publikován pod názvem „Pamětní vzpomínky Amálie Hrůzové“ (str. 106–111); tento text byl pořízen ze záznamu nahraného 11. 1. 2000 při návštěvě u manželů Filipových v Novém Přerově. Záznam byl tehdy pořízen z audiokazety nahrané Renatou Pitrovou, která četla neznámou verzi psané podoby daného textu. V roce 2008 byla autorem od A. Filipa v Dolních Dunajovicích získána nepojmenovaná, na psacím stroji přepsaná kopie, začínající takto: „Opis z maminčina životopisu a pamětních vzpomínek ze stěhování z Čech /kolem Kolína a Pardubic/ do Banátu v Transylvánii /ted' pod Rumunskem/ kolem roku 1820 /možná i dříve/. Když toto maminka psala bylo jí přes 80 let a dožila se 90ti let. Opsal syn její Václav Hrůza v červenci 1975“. Ačkoli původní rukopis nebyl doposud nalezen, je z uvedeného zřejmé, že byl vyhotoven samotnou A. Hrůzovou.

41) Součástí publikace *Dějiny Vojvodova* je také přepis vyprávění Anky Bosilové „Jak dědeček přišel ze Srbska“; charakter a zaměření tohoto textu jsou však odlišné a námi tematizované linie se netýkají.

42) K otázce platnosti této teze a jejímu rozboru v širším kontextu viz BUDILOVÁ 2008.

43) Poslední poznámka psaná rukou T. Hrůzy je z roku 1945; roku 1950 pak T. Hrůza ve Vojvodovu umírá.

44) Je zřejmé, že stejně jako text B. Čížkové, L. Faboukové či K. Králíkové byl i text Tomše Hrůzy psán pro potomky, s cílem aby poznali své kořeny, či, chcete-li, aby díky znalosti svého původu upevnili a uchovali svou specifickou (po předcích zděděnou) identitu.

45) Existují-li obdobné texty také na straně bulharských Slováků nevím, pokud bychom ovšem danou tematiku chtěli pojednat po Penčevově vzoru komparativně, jednalo by se o otázku vpravdě klíčovou.

46) V některých starších vydáních Bible se na začátku nachází vydavatelem vyhrazených několik volných listů s předtištěným záhlavím „Rodinné záznamy“.

Karhula Štěpán nar. 19.7.1894 Rumunsko  
Svatá Helena

Karhulovi Františka rozná 'Palava' nar. 5.2.1905 Rumunsko  
Štěpán zemřel Pak si ho k sobě poslal  
na hle ve šrovnatém 16.7.1961 Nový Pázev  
Františka odešla na věčnost 19.6.1984  
po léčbě nemocí v nemocnici Kroměříž  
Když byla v Novém Pázevu

Já dcera Anna Dolidašova roz. Karhulová  
narozena 2.5.1933 Vojvodovo Bulharsko  
Anna a Petr se znovu sešli 25.7.1955

Dolidaš Bedřich nar. 30.1.1904 Rumunsko  
odšel do nebeského domova 16.11.1994  
Březi' e.198

Dolidašova Helena rozná 'Sauerová'  
nar. 2.1.1908 Svatá Helena Rumunsko

Syn Petr Dolidaš nar. 9.9.1950  
Vojvodovo Bulharsko  
Severní Bulharsko okres Orehovo

informace<sup>47</sup>). Na rozdíl od ostatních dosud uvedených prací vojvodovských Čechů je pak tato kronika explicitně psána za účelem její publikace.

Do jisté míry dílo *sui genesis* představuje v kontextu textuální produkce (ex) vojvodovčanů a jejich potomků magisterská diplomová práce Petra Kovaříka *K historii banátských a bulharských Čechů a jejich reemigraci na Jižní Moravu*, kterou tento autor obhájil v roce 1982 na Katedře dějepisu Pedagogické fakulty Univerzity J.E. Purkyně v Brně (KOVAŘÍK 1982)<sup>48</sup>. Specifikum této práce spočívá především v tom, že se jedná o jediné (dosud známé) dílo sepsané členem dané komunity, které má jednoznačně odborný charakter. O důvodech, proč autor nepokračoval ve zdárně započatém díle dále a práci či její část/i nikdy publikoval, takže se s jejím obsahem širší, nejen odborná, veřejnost neměla nikdy možnost seznámit, můžeme jen spekulovat. Naopak o motivaci autora při výběru tématu přitom netřeba mít pochyb – je zřejmé, že právě volba zpracovávané látky odhaluje v jinak odborných intencích také motivaci odvozenou takřkajíc z „kořenů“ P. Kovaříka, a která je v principu shodná s motivací všech ostatních děl členů komunity (ex)vojvodovských Čechů: zaznamenat a uchovat informace o původu a osudech obyvatel Vojvodova.

Posledním dílem, o kterém bych se chtěl zmínit, je specifická práce „Vojvodovští. Seznam těch, které jsme měli rádi a milovali je, žili jsme s nimi a oni s námi a byli jsme sousedy, přáteli a blízkými a teď již nejsou mezi námi“. Jedná se o práci sestávající z několika složek (1. Roky 1950 až březen 2006; 2. Seznam podle abecedy; 3. Seznam podle bydliště + graf „Počet zemřelých podle místa bydliště“), která je členy společenství vojvodovských Čechů a jejich potomky neustále aktualizována, dopisována, opravována a šířena dále. Tato práce je pak vzhledem k našemu výkladu významná v několika ohledech. Její předznamenání-název („Vojvodovští“), které je v principu obdobou již uvedené formulace „z našejch“, je například nepochybným terminologicko-konceptuálním vyjádřením a dokladem existence daného společenství. Ovšem právě na rozdíl od verbální formulace „z našejch“ uvozuje označení „Vojvodovští“ literární dílo, jehož hlavním cílem je navíc právě snaha o fixaci a utvrzení identity „vojvodovských“. K tomuto potvrzení pak dochází především na dvou v čase odlišně orientovaných rovinách – jednak se prostřednictvím výčtu těch, kteří již řady žitého společenství vojvodovských

47) Cesty – třebaže nikoli výzkumného charakteru – (ex)vojvodovčanů a/nebo jejich potomků na Sv. Helenu nejsou (a nebyly) nikterak řídké. Naopak – jedná se o jednu z častých aktivit spojených s dohledáváním jak vlastních „kořenů“, tak i aktualizací polozapomenutých příbuzenských vazeb na současné obyvatele této obce. Obdobně není výjimkou, že se potomci vojvodovských Čechů účastní v ČR konaných srazů vystěhovalců z českých banátských obcí, kde vyhledávají své příbuzné.

48) Vedoucím práce byl prof. Jaroslav Vaculík, jemuž bych na tomto místě chtěl za zapůjčení exempláře této práce upřímně poděkovat.

Čechů opustili, říká „to jsou ti, z našejch“, kteří se již odebrali k Pánu“ (čímž se potvrdí jak – v zásadě již nadčasová – příslušnost zemřelých členů k danému společenství, tak i jeho současná existence), nicméně a snad i především – výsledný seznam je zcela nepochybně určen živým členům dané komunity, jimž mj. říká „kolik nás zůstalo“<sup>49</sup>; ve výsledku je tak v tomto případě minulost daného společenství využívána k potvrzení jeho přítomnosti (a, samozřejmě, odkazu do budoucnosti, tj. potomků), ovšem v dialektickém vztahu je odpovídající současnou aktivitou (zpětně) utvrzována také minulost dané komunity v odpovídajících intencích.

### Technicko-metodologická poznámka: nejasné okraje textuality

V celém výše uvedeném textu jsme hovořili o *písemné* fixaci a *textuální* realizaci identity vojvodovských Čechů. Zacílení naší studie na písemnou produkci přitom nebylo naší volbou – uvedený metodologický krok pouze kopíroval volbu odpovídajícího rámce provedenou Vladimírem Penčevem ve studii *Po serpentinách sebezpoznaní a poznání toho druhého* (PENČEV 2005). Vzhledem k suplementárně-komparativní povaze naší studie (ve vztahu ke studii Penčevově) jsme se volbou týchž obecných parametrů snažili zajistit srovnatelnost našich vývodů. Nutno však upozornit na skutečnost, že výběr písemných fixací identity ustavuje metodologický rámec s do jisté míry rozostřenými okraji, a to nejméně ve dvou ohledech: jednak vzhledem k (nejen identitární) praxi *samotných* (ex) *vojvodovčanů* (v níž texty nefungují jako svébytná a odlišená množina, nanejvýš pak ve vztahu k re/produkcí jejich identity), ovšem neméně také vzhledem k nejasnosti textuální produkce coby *analytické kategorie jako takové* (neboť její hranice je v daném kontextu velice těžké, ne-li vůbec nemožné, vymezit).

Vynikajícím dokladem druhého uvedeného typu rozostřování ve vztahu k jiným než textuálním horizontům je například již výše zmíněný případ textuálně-audiálního útvaru arbitrárně nazvaného „Pamětní vzpomínky Amálie Hrůzové“ (viz pozn. pod čarou č. 40). Ten byl nejprve A. Hrůzovou sepsán do podoby textu, aby byl posléze nahrán coby zvukový záznam na audiokazetu a v této podobě šířen dále, aby byl následně (z audiokazety) přepsán do podoby textu a v této podobě zveřejněn...

V širším plánu je pak zřejmé, že kromě *textů* zachycujících a reprodukcí tím či oním způsobem svébytnou identitu (ex)vojvodovčanů, kolují mezi členy daného společenství s *tímtéž účelem* například čím dále tím oblíbenější videokazety (navazující v tomto hledu na jim předcházející audiokazety). Putuje-li tak člen (ex)vojvodovské komunity do některé z relevantních destinací (tj. kromě samotného Vojvodova např. na

Svatou Helenu<sup>50</sup>, do Belinců<sup>51</sup>, či Argentiny<sup>52</sup>) a má tuto možnost, pak pořizuje videozáznamy doprovázené jak v průběhu, tak při domácí post-produkci rozsáhlými verbálními komentáři k minulosti a současnosti dané lokality a jejím (ex)vojvodovským obyvatelům. Tyto záznamy jsou následně šířeny mezi členy komunity (za všechny příklady: počet kopií návštěvy Josefa Pitry u argentinských /ex/vojvodovčanů dosáhl počtu více než 100 kusů), přičemž vzhledem k jejich funkci, již je jednak ukázat „odkud jsme přišli“, resp. „kam všude nás osud zavál“, jakož i „kde všude dnes žijeme“, je nepochybně, že se stávají nástrojem fundace, jakož i reprodukce svébytné identity členů této komunity a to právě coby (ex)vojvodovčanů, resp. (ex)bulharských Čechů.

Komparativní analýza nástrojů a médií realizace a fixace identity (ex)vojvodovských Čechů přesahuje intence tohoto textu, jehož cílem bylo pouze vytvořit pendant ke studii Penčevově (PENČEV 2005), uvedené téma by si navíc zřejmě zasloužilo zvláštní studii, proto jej zde opustíme, s nadějí, že se k němu zase co nejdříve vrátíme.

### Závěr

Jádrem textu Vladimíra Penčeva *Po serpentinách sebezpoznaní a poznání toho druhého* je rozbor specifického příkladu technologií identity z pozic její písemné realizace. Tento badatel nejprve dokládá, že společenství bulharských Slováků (přesídlenců z plevenských vsí Gorna Mitropolja, Mrtvica – dnes Podem a Brašljanica) si zachovalo vědomí své specifické identity i po reemigraci a ukazuje, že „formulace parametrů této zvláštní identity, jakož i zachování a podpora vědomí oddělenosti [tohoto společenství] a jeho manifestace jak před svými vlastními (tj. před členy daného společenství), tak i před svými cizími (tj. slovenskou společností)“ je realizována také prostřednictvím produkce *písemných* dokumentů, resp. obecně *textuální* praxe.

Vzhledem ke komparativnímu charakteru Penčevovy stati, kdy za srovnávací protipól bulharských Slováků slouží bulharští Češi (vystěhovalci z obce Vojvodovo), na jejichž straně Penčev prezentuje v zásadě pouze fakt *absence* počinů, které na straně bulharských Slováků komentuje a analyzuje (založení Spolku, vydávání Ročenky ad.), kladou Penčevovy závěry nad existenci společenství vojvodovských Čechů přinejmenším výrazný otazník.

V první část naší studie jsme vykazali, že společenství vojvodovských Čechů vystěhování z Bulharska do Čech bez jakýchkoli pochyb přetrvávalo a coby od zbytku po-

49) Tato věta a její varianty je vojvodovskými Čechy nad seznamem často pronášena.

50) Odkud pocházejí zakladatelé Vojvodova a kde má dodnes řada (ex)vojvodovčanů příbuzné.

51) Výsledek migrační vlny roku 1934/35.

52) Výsledek migrační vlny let 1926–28.

pulace oddělené společenství existovalo a také existuje, přičemž vyvinulo řadu mechanismů přenosu své specifické identity na další generace svých členů. Druhá část naší práce pak byla věnována Penčevem zvolené rovině manifestace této zvláštní identity a to rovině *písemné*.

V tomto ohledu jsme prostřednictvím v zásadě etnografické deskripce nejen doložili existenci poměrně hojné písemné produkce členů daného společenství, ale též jsme vykážali, že přinejmenším jedním z cílů (ne-li tím hlavním) tvorby odpovídajících dokumentů byla právě snaha o realizaci a utvrzení zvláštní identity společenství vojvodovských Čechů, jakož i úsilí o vytvoření rámce a kanálu pro její přenos na další generace.

## Literatura

BEZÁKOVÁ, Katarína (2001): Pohľad na život Slovákov v Bulharsku cez spomienky pani Judity Kolárikovej, in *Ročenka Spolku Slovákov z Bulharska*, s. 83–92. Bratislava: Spolok Slovákov z Bulharska

BOSILOVÁ, Anka (2006): Jak dědeček přišel ze Srbska, in: Jakoubek, Marek, Nešpor, Zdeněk, Hirt, Tomáš, eds., *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*, s. 114–115, Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje (zapsali M. Jakoubek a L. Budilová)

BUDILOVÁ, Lenka (2008): Některé aspekty příbuzenství a sňatkových vzorců u „vojvodovských Čechů. *Český lid/Etnologický časopis* 95 (2): 127–142

HEROLDOVÁ, Iva (1975): Adaptace a akulturace reemigrantů z Jugoslávie a Bulharska v jihomoravském pohraničí, in: *VI. Mikulovské sympozium: Osvobození a nové osídlení jižní Moravy*, s. 112–120. Mikulov: Tisková, ediční a propagační služba místního hospodářství

HRŮZOVÁ, Amálie (2006): Pamětní vzpomínky Amálie Hrůzové, in: Jakoubek, Marek, Nešpor, Zdeněk, Hirt, Tomáš, eds., *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*, s. 106–111. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje

JAKOUBEK, Marek, NEŠPOR, Zdeněk, HIRT, Tomáš, eds. (2006): *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje

JAKOUBEK, Marek (2008): Materiály k nejstarším dějinám Vojvodova, české obce v severozápadním Bulharsku. *Lidé města* 10 (1): 127–146

JAKOUBEK, Marek (2006): Osud Vojvodovo, in: Jovova-Dimitrova, Snežanka, Majchrakova, Lenka, eds., *По пътя към познанието*, s. 9–20. Sofia: Bohemia klub

JAKOUBEK (nedat.) Bible v životě a život v Bibli. Případ vojvodovské rodačky Barčiny Čížkové (nepubl. rukopis.)

MICHALKO, Ján (1936): *Naši v Bulharsku. Pädesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov*. Myjava

KOVAŘÍK, Petr (1982) *K historii benátských a bulharských Čechů a jejich reemigraci na Jižní Moravu*, magisterská diplomová práce na Katedře dějepisu Pedagogické fakulty Univerzity J.E. Turkyň v Brně; (nepubl.)

MÍČAN, V. (1931): *Za chlebem vezdejším. Evangelisační návštěva českých osad evangelických v Rumunsku*. Brno: Biblická Jednota v Brně

NEŠPOR, Zdeněk R., HORNOFOVÁ, Martina, JAKOUBEK, Marek (2001): Čeští nekatolíci v Rumunském Banátu a v Bulharsku III. Část třetí – Vojvodovo, obec denominačního typu: *Lidé města* 5, s. 62–86

PENČEV, Vladimír (1996): Tempus edax rerum ili Za minaloto I nastojašteto na vojvodovskite Čechi, in *Čechi v Balgarija – Istorija I tipologija na edna civilizatorska rolja. Čast vtora*, s. 51–73. Sofia: Izdatelstvo na BAN

PENČEV, Vladimír (2006): *Tempus edax rerum aneb O minulosti a současnosti vojvodovských Čechů*, in: Jakoubek, Marek, Nešpor, Zdeněk, Hirt, Tomáš, eds., *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*, s. 90–105. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje

PENČEV, Vladimír (2005): Po serpentinite na (sebe)(drugo)poznavaneto, in *Problemi na balgarskija folklor*, sv. 10, s. 428–433. Sofie: vydavatelství

*Ročenka Spolku Slovákov z Bulharska*, Bratislava 1992, 1993, 1994, 1997, 2001, 2005, 2008  
Rychlík, Jan (2000): *Dějiny Bulharska*, Brno: Nakladatelství Lidové Noviny

ŠRÁMKOVÁ, Marta (1986): Slovesný folklór v současných společenských procesech v novoosídlených obcích, in: Navrátilová, Alexandra a kol, eds., *Etnické procesy v nově osídlených oblastech na Moravě. Na příkladě vybraných obcí v jihomoravském a severomoravském kraji*, s. 98–104. Brno: Ústav pro etnologii a folkloristiku ŠAV, pracoviště Brno

TŘEŠTÍK, Dušan (1968): Věk zlatý a železný, in: Graus, František, ed., *Naše živá a mrtvá minulost, 8 esejí o českých dějinách*, s. 28–43. Praha: vydavatelství

*Vojvodovští*. Seznam těch, které jsme měli rádi a milovali je, žili jsme s nimi a oni s námi a byli jsme sousedy, přáteli a blízkými a teď již nejsou mezi námi; (nepubl. rukopis)

VAŘEKA, Josef (1990): Češi v Bulharsku. *Český lid* 77 (2): 81–88

**Lukáš Pecha**

## ***Ḫarādum na Eufratu: příklad města na periferii starobabylónského státu***

### **Abstract**

*This contribution deals with the texts discovered in the Old Babylonian town Ḫarādum on the middle Euphrates. It describes the largest archives which contain mostly economic texts dealing with trade, transactions with real property, debts etc.*

### **Summary**

*Ḫarādum on the middle Euphrates can serve as a good example of a systematically planned new town in the Old Babylonian period (1st half of the 2nd mill. B.C.). The first textual evidence is dated to the reign of the Assyrian king Šamši-Adad I. (1813–1781 B.C.) and Zimri-Lim, king of Mari (1782–1759 B.C.). During the reign of the 1st Dynasty of Babylon, Ḫarādum became part of the Old Babylonian state. The earliest texts found in this town can be dated to the reign of the Babylonian king Samsu-iluna (1749–1712 B.C.). The excavations conducted in the years 1981–1984 brought more than one hundred Old Babylonian tablets which can be reliably grouped to several archives. One of the most important archives was excavated in the house No. 2, which served as the residence of Ḫabbasānu, the mayor of the town. The largest collection of tablets comes from the house Nr. 7, which can be interpreted as the dwelling of a representant of a private commercial firm. The most texts discovered in Ḫarādum deal with economic matters, such as trade, transactions with real property, debts etc. It must be emphasized that among the texts within the individual archives, sometimes very poor prosopographic connections can be found.*



V dějinách starověké Mezopotámie nalezneme dostatek příkladů nově vybudovaných měst, která byla vystavěna buď na místech dříve zcela neobydlených, nebo vznikla přestavbou starších sídel vesnického charakteru. Většina dokladů těchto gigantických stavebních projektů pochází z novoasyrského období (1. tisíciletí př. n. l.), kdy měl stát – mj. také díky svému značnému teritoriálnímu rozsahu a velkému množství pracovních sil – relativně nejlepší podmínky pro uskutečnění takto náročných cílů. Známý je především případ města Kalchu (dnešní Nimrúd), vybudovaného již ve 13. století př. n. l., které bylo později z valné části opuštěno a bylo velkorysým způsobem přestavěno teprve v 9. stol. př. n. l. za vlády Aššurnasirpala II. (883–859 př. n. l.) jako hlavní politické centrum rodící se asyrské velmoci. Z 2. tisíciletí př. n. l. pocházejí doklady o podobných projektech (byť uskutečňovaných ve skromnějším měřítku) jak z Asýrie (město Kār-Tukultī-Ninurta, vystavěné Tukultī-Ninurtou I., 1244–1208 př. n. l.), tak z Babylónie. Na počátku 2. tis. př. n. l., za panování dynastie z Larsy, bylo založeno město Maškan-šāpir, ležící ve střední části Babylónie, které se vedle Larsy stalo důležitým politickým střediskem tohoto státu. Z doby vlády kassitské dynastie (16.–12. stol. př. n. l.) pochází město Dūr Kurigalzu, zbudované patrně za panování Kurigalzu I. v 15. stol. př. n. l. V období starobabylónském, pravděpodobně v průběhu 18. stol. př. n. l., bylo vybudováno opevněné město, které se nazývalo Harādum (dnešní Hirbet ed-Dinije).

Město Harādum leží na středním toku Eufratu na území dnešního Iráku. Jeho poloha na řece, která představovala hlavní dopravní tepnu spojující Mezopotámii se Sýrií, činila z Harādumu důležité středisko dálkového obchodu. Od počátku 80. let 20. století byly v této oblasti v souvislosti s plánovanou stavbou přehrady na středním Eufratu prováděny rozsáhlé záchranné výzkumy, které byly organizovány Generální správou iráckých starožitností. V rámci tohoto programu byla v letech 1981–1984 zkoumána rovněž lokalita Hirbet ed-Dinije. Tento pahorek nebyl zaplaven vodami přehrady, a tak zde výzkumy pokračovaly, tentokrát již pod francouzským vedením, v roce 1988. V čele francouzské expedice stála Christine Kepinski-Lecomte a jako epigrafik výpravy působil Francis Joannès.

Díky systematickému průzkumu lze spolehlivě rekonstruovat uspořádání tohoto města. Jeho vzhled jasně svědčí o promyšleném plánování, které je dokladem vysokého stupně rozvoje urbanistiky na počátku 2. tisíciletí př. n. l. Harādum má téměř dokonale čtvercový půdorys o rozměrech 115 × 115 m, který je vymezen městskými hradbami. Centrum města představuje náměstí, které je přístupné hlavní třídou, směřující k jediné městské bráně (podrobné informace o archeologickém průzkumu města Harādumu uvádí KEPINSKI–LECOMTE, Christine, 1992). Na jihovýchodní straně náměstí byla identifikována chrámová budova (budova č. 1). Přímo proti chrámu se nacházel dům starosty města (č. 2). Širší ulice rozdělovaly zastavěnou plochu města do několika čtvrtí.

Město bylo osídleno ve dvou fázích. Starší z nich, označovaná jako fáze 3 (période 3), je datována do starobabylónského období (18.–17. stol. př. n. l.). Po sídelním přerывu je v této lokalitě doložena existence asyrské pevnosti (11.–9. stol. př. n. l.; fáze

2 a 1; viz KEPINSKI–LECOMTE, Christine, 1992, s. 9). První zmínky o Harādumu se objevují již v písemných pramenech z Mari, které jsou datovány do období vlády staroasyrského krále Šamši-Adada I. (1813–1781 př. n. l.) a marijského vladaře Zimri-Lima (1782–1759 př. n. l.; viz CHARPIN, Dominique, 2004, s. 355, pozn. 1845; k vývoji Harādumu srov. KEPINSKI–LECOMTE, Christine, 1992, s. 30–36; JOANNÈS, Francis, 2006, s. 17–25; CHARPIN, Dominique, 2004, s. 354–355). Přímo z Harādumu ovšem nemáme k dispozici žádné písemné prameny, které by pocházely z této rané fáze. Za vlády babylónského krále Hammu-rabiho (1792–1750 př. n. l.) se v textech z Babylónie neobjevují žádné zmínky o tomto městě, které je opět písemně doloženo až za panování jeho nástupce Samsu-iluny (1749–1712 př. n. l.). Za vlády tohoto panovníka se objevují první texty přímo v samotném Harādumu. Dokumentovány jsou i pozdější fáze starobabylónského období – texty nalezené v Harādumu jsou datovány do doby vlády Abi-ešuha (1711–1684 př. n. l.), Ammi-ditany (1683–1647 př. n. l.) a Ammi-šaduqy (1646–1626 př. n. l.). V průběhu vlády posledního jmenovaného vladaře bylo město z neznámých důvodů opuštěno; nevíme, zda konec osídlení souvisel s neklidnými politickými poměry v pozdní fázi starobabylónského období, či zda se na zániku starobabylónského města Harādumu podílely i jiné faktory, např. ekologické (k možným příčinám zániku starobabylónského Harādumu srov. JOANNÈS, Francis in: KEPINSKI–LECOMTE, Christine, 1992, s. 35–36. Srov. rovněž SAUVAGE, Martin, 1995).

Důležitým výsledkem průzkumu této lokality byl objev více než stovky starobabylónských tabulek, jež byly nalezeny při průzkumech mezi lety 1981 a 1984; publikovány však byly o více než 20 let později. Tyto texty vrhají světlo především na ekonomické záležitosti soukromého charakteru a umožňují rekonstruovat poměry, které vládly na periferii babylónského státu v pozdní fázi starobabylónského období.

Význam tohoto nálezu spočívá především v tom, že texty byly objeveny při regulérních archeologických průzkumech, nikoliv při ilegálních vykopávkách, a díky tomu je možno přesně rekonstruovat jednotlivé archívy, což je v mnoha případech záležitost velmi složitá a nejednoznačná (pro příklad lze uvést KALLA, Gábor, 1999, který podává přehled rekonstrukce archívů v Sippiru – tyto texty, uložené v Britském muzeu, pocházejí z let 1882–1902 a informace o jejich provenienci jsou velmi omezené). Je samozřejmě, že studium písemných pramenů ze starověké Mezopotámie nám poskytuje mnohem cennější informace, zkoumáme-li tyto texty s přihlédnutím k archivním souvislostem. Vzhledem ke specifickým politickým a sociálním podmínkám, které panují ve většině zemí moderního Předního východu, však značná část dostupného písemného materiálu pochází z nelegálních vykopávek, při nichž jsou nenávratně ztraceny informace o původním uložení tabulek. Badatelé se tak musí pokoušet o rekonstrukci vzájemných souvislostí mezi texty na základě srovnávání formálních a obsahových podobností, přičemž významnou roli hraje především prosopografie, tj. shromažďování údajů o osobách, které se vyskytují v jednotlivých textech, za účelem jejich přesnější identifikace. Je evidentní, že pokud se podaří prokázat totožnost dvou osob, které jsou doloženy ve

dvou různých textech, lze předpokládat, že mezi těmito texty existuje časová a prostorová souvislost. Tato metoda však jen zřídka vede k jednoznačně prokazatelným závěrům.

Při vykopávkách v Harādum bylo identifikováno několik archívů, které se nacházely především v soukromých obytných stavbách. K nejvýznamnějším archívům objeveným v tomto městě náleží texty z domu č. 2, v němž bydlel Habbasānu, zastávající úřad starosty (*rabiānum*; k tomuto titulu viz nyní SERI, Andrea, 2005, s. 51–96) za vlády babylónského krále Abī-ešuḫa (1711–1684 př. n. l.; k této budově srov. KEPINSKI–LECOMTE, Christine, 1992, s. 111–115). Dům č. 3 obýval Jašpuṭ-Addu a jeho syn Zākirim (KEPINSKI–LECOMTE, Christine, 1992, s. 137–145). V tomto domě bylo objeveno celkem 8 textů (viz JOANNÈS, Francis, 2006, s. 57–66). Největší, avšak obsahově značně heterogenní soubor pramenů pochází z domu č. 7 (KEPINSKI–LECOMTE, Christine, 1992, s. 116–122; k textům viz JOANNÈS, Francis, 2006, s. 101–151). Z pramenů nalezených mimo obytné stavby lze uvést tabulky z budovy č. 1 (KEPINSKI–LECOMTE, Christine, 1992, s. 123–136), která byla interpretována jako chrám, zasvěcený patrně bohyni Ištar. Texty z chrámu (celkem 4) publikoval JOANNÈS, Francis, 2006, s. 50–55.

Habbasānu byl bezesporu jednou z prominentních osobností města. Jeho soukromý archív, který byl uložen ve třech místnostech jeho residence (v místnostech č. 2, 3 a 7), obsahuje 5 dopisů (z toho ovšem pouze jeden dopis je čitelný, ostatní dopisy se dochovaly pouze v drobných fragmentech), 21 právních a účetních záznamů a 3 texty nejasného obsahu (srov. přehled textů, který uvádí JOANNÈS, Francis, 2006, s. 74). Podobně jako v mnoha obdobných případech nejsme schopni u většiny textů s jistotou určit, zda se vztahují k záležitostem, které vyplývaly z posice, již Habbasānu zaujímal v městské administrativě, nebo zda zaznamenávají soukromé záležitosti tohoto hodnostáře. Úředního charakteru je jistě dopis č. 24 (KD 86), který má bohužel poškozenou úvodní část, jež obsahovala jména adresáta a odesílatele. Pisatel dopisu se zmiňuje o zprávě, kterou mu zaslal hodnostář označený titulem EGIR a stařešinové z města Jablila.<sup>1</sup> Jejich zpráva se týkala 74 gurů (22 200 litrů) obilí, které bylo pravděpodobně vybráno (či mělo být vybráno) pro palác jako nějaký poplatek za určitý rok Ammi-ditanovy vlády. Bohužel kvůli značnému poškození je obsah dopisu nejasný. Jméno starosty Habbasānu se v tomto dopise neobjevuje, avšak nelze vyloučit, že figurovalo v některé z poškozených pasáží textu. Je pravděpodobné, že Habbasānu jakožto starosta města byl zapojen do vybírání různých typů poplatků, které byly určeny pro státní pokladnu.

To naznačuje další text ze starostova archivu, text č. 30 (KD 75, Ae 18), jenž nabízí velmi pozoruhodné svědectví o tom, co bychom mohli označit jako „zneužití pravomocí veřejného činitele“. Tento text byl sepsán zřejmě v době, kdy Habbasānu již nevykonával úřad starosty, a týká se stříbra, které ještě ve své funkci vybral od obyvatel

města.<sup>2</sup> Měšťané obvinili bývalého starostu, že si protiprávně přisvojil část vybraných poplatků a uložil je ve svém domě.<sup>3</sup> Na základě jejich žaloby byl Habbasānu donucen vrátit veškerý majetek, který ve svém domě neoprávněně zadržoval. Tím byly veškeré nároky daňových poplatníků uspokojeny a bývalému starostovi nehrozily žádné další postihy. Je zajímavé, že také Habbasānu se zavazuje, že nebude vůči městu uplatňovat žádné nároky (to mělo zřejmě zaručit definitivní vzájemné vyrovnání mezi oběma stranami).<sup>4</sup>

Důležitý soubor pramenů představují texty právního a administrativního charakteru, které vrhají světlo na rozsáhlou hospodářskou aktivitu nejen samotného Habbasānu, ale také dalších osob, které s ním spolupracovaly. Podle textu č. 29 (KD 63) vyplatil Habbasānu určité množství stříbra muži, jehož jméno je bohužel silně poškozeno. Text neobsahuje žádné bližší podrobnosti o této transakci a tudíž nevíme, zda se jednalo o splacení dluhu nebo o platbu související s nějakou podnikatelskou činností. Přísahta, která se týká zřeknutí se budoucích nároků, však naznačuje, že tento text spíše zaznamenává nějakou obchodní transakci.<sup>5</sup> V úloze svědků vystupuje 11 mužů, kteří jsou identifikováni pouze osobními jmény, nikoliv profesemi či tituly. Tento text je datován do 20.(?) dne měsíce *addaru* v roce, kdy úřad eponyma, tzv. *līmum*, vykonával Abī-Sîn. Tato forma datování je neobvyklá. Způsob označování letopočtu pomocí jmen eponymů byl rozšířen v Asýrii, zatímco na území babylónského státu, k němuž v této době náleželo také město Harādum, byl používán odlišný systém datování, který využíval datovacích formulí. Tyto datovací formule obsahovaly zmínky o důležitých událostech,

2) Ř. 1) aš-šum KÙ.BABBAR ša Ḥa-ba-sa-n[u] 2) i-na ra-bi-a-nu-ti-šu 3) URU<sup>KI</sup> ú-ša-ad-di-nu „kvůli stříbru, které Habbasānu vybral (ve) městě za svého starostování“.

3) Ř. 4) URU<sup>KI</sup> ka-lu-šu ip-ḥur-ma 5) a-na Ḥa-ba-sa-nu ki-a-am iq-bu-ú-ma 6) um-ma šu-nu-ma 7) i-na KÙ.BABBAR ša tu-ša-ad-di-na-ni-ti 8) KÙ.BABBAR ma-du-ma i-na bi-ti-ka 9) ù UDU.NÍTA IGI.SÁ-ni wa-at-ru-tum 10) i-na bi-ti-ka i-ba-aš-šu „celé město se shromáždilo, takto pravili (obyvatelé města) k Habbasānuovi: „Ze stříbra, které jsi od nás vybral, (je) mnoho stříbra ve tvém domě, a nadbyteční skopci (z) našeho poplatku igisûm jsou ve tvém domě““. Poplatek igisûm je dobře doložen ve starobabylónských pramenech, srov. PECHA, Lukáš, 2001.

4) Ř. 20) URU<sup>KI</sup> KÙ.BABBAR ù UDU.NÍTA 21) ša i-ra-gu-mu-šum 22) e-li-šu ú-ul i-šu 23) ù šu-ú [ba-aq-ra-am] 24) e-li URU<sup>KI</sup> ú-ul [i-šu] 25) ú-ul i-ta-ar-ma 26) <sup>DIS</sup> Ḥa-ba-sa-nu a-na URU<sup>KI</sup> ú-ul i-ra-gu-mu 27) ù URU<sup>KI</sup> a-na Ḥ[ba]-sa-nu 28) [ú-ul] i-ra-gu-mu „město (již) nemá vůči němu (pohledávku) stříbra a skopců, které po něm požadují, a on (již) nemá požadavky vůči městu (a) neobráti se (na ně s pohledávkou). Habbasānu nebude uplatňovat nároky vůči městu a město nebude uplatňovat nároky vůči Habbasānuovi“.

5) Ř. 7) U<sub>4</sub>.KÚR.ŠĚ LÚ.LÚ.[RA] 8) NU.MU.[UN.GÁ.GÁ] 9) MU LUG[AL.BI IN.JPÁD „přisahali při jméně králově, že se v budoucnosti neobráti jeden na druhého (s nároky)“.

1) Ř. 6) <sup>LU</sup>EGIR ù ši-bu-ut J[a]-ab-li-ja<sup>[KI]</sup>.

jako např. války, stavební projekty, kultovní záležitosti, které nastaly zpravidla v předcházejícím roce. Ke starobabylónským datovacím formulím viz HORSNELL, Malcolm, 1999. Je možné, že toto město mělo díky své poloze určité vazby na Asýrii, což se mohlo projevit např. určitým (omezeným) ovlivněním asyrskou datovací praxí. Na druhou stranu je však třeba říci, že použití asyrského datování je v Ḥarādum ojedinělé (jediný další příklad tohoto způsobu datování snad představuje text č. 41 = KD 65, kde je ovšem rekonstrukce poškozené řádky, obsahující údaj o datování, nejistá) a snad reflektuje nějakou specifickou situaci.

Ḥabbasānu nepochybně náležel k zámožnějším vrstvám městské populace, ať již získal svůj majetek legálně či nikoliv. Byl vlastníkem několika nemovitostí, s nimiž prováděl různé transakce. V textu č. 31 (KD 87; jeho začátek je poškozen) se uvádí, že Ḥabbasānu „převzal“ (*ilqe*) dům od muže jménem Jakūn-ummī, zatímco Binišinu obdobným způsobem „převzal“ dům od jistého Jatarānu. V textu je dále uvedeno, že Ḥabbasānu a Binišinu zaplatí v souvislosti s těmito převody Jatarānuovi poplatek označený jako *neplātum*, který zřejmě představoval kompensaci za uvedené zemědělské pozemky (srov. AHW., s. 791b *nipiltu(m)* „Ausgleichszahlung“; CAD N/2, s. 246a *nipiltu* „compensatory payment, balance payment“). Zbytek textu je rovněž poškozen, takže jeho celkový smysl nám uniká. V poškozeném kontextu se vyskytuje ještě jméno Ḥammu-rabi, což však nejspíše nelze chápat jako odkaz na stejnojmenného babylónského krále (text je mnohem pozdější, neboť Ḥabbasānu žil za vlády krále Abī-ešuḥa). Text pravděpodobně zaznamenává blíže neurčitelnou transakci s nemovitostmi, do níž byl zapojen Ḥabbasānu se svým společníkem (?) Binišinuem. F. Joannès se domnívá, že tento text lze chápat jako záznam o dělení nemovitého majetku, který původně patřil třem osobám – Jatarānuovi, Jakūn-ummīmu a Ḥammu-rabimu (JOANNÈS, Francis, 2006, s. 82). Přímou na základě údajů, které jsou obsaženy v dochovaných částech tohoto fragmentárního textu, však nelze s jistotou takovou interpretaci prokázat.

Srozumitelnější je text č. 32 (KD 88), v němž se uvádí, že Ḥabbasānu zakoupil zemědělský pozemek od jistého Zimrī-Eraḥa. Majitelem sousedního pole je Binišinu, nepochybně Ḥabbasānuův partner z textu č. 31. Jako cenu za tento pozemek zaplatil Ḥabbasānu relativně vysokou částku 1 miny stříbra.

Ve zbývajících textech z tohoto archivu (často silně poškozených) se Ḥabbasānu již neobjevuje. Většinu z nich nelze přesněji datovat a nelze tudíž s jistotou

určit, zda byly do archivu zařazeny až v pozdějších dobách, po Ḥabbasānuově smrti,<sup>6</sup> nebo zda se týkaly jiných záležitostí, které byly považovány za důležité, aniž by v nich Ḥabbasānu osobně figuroval.<sup>7</sup> Tento případ ukazuje jasně, jak nespolehlivá jsou prosopografická kritéria, která jsou často – v případě textů pocházejících z ilegálních či ze starších, ledabyle dokumentovaných vykopávek – hlavním prostředkem pro rekonstrukci archivních souvislostí mezi texty. V mnoha případech – jako v Ḥabbasānuově archivu – nenacházíme žádné jasné prosopografické vazby mezi jednotlivými texty, ačkoliv tyto texty byly prokazatelně nalezeny ve stejné budově a tudíž je nepochybné, že tvořily ucelený soubor.

V budově č. 7 byla odkryta nejpočetnější skupina starobabylónských textů v Ḥarādum. Bylo tam nalezeno celkem 52 textů a fragmentů, především dopisů, smluv a administrativních záznamů (jedná se o texty č. 60–111, jejich přehlednou tabulku uvádí JOANNÈS, Francis, 2006, s. 102–103). Prakticky všechny texty z této budovy byly uloženy v malé podlouhlé místnosti č. 6 (její plocha činí 11,5 m<sup>2</sup>; KEPINSKI–LECOMTE, Christine, 1992, s. 116), jež je umístěna v jižní části budovy (výjimku tvoří pouze texty č. 61 = KD 81, č. 82 = KD 83, č. 83 = KD 85 a č. 110 = KD 82, které byly objeveny v místnosti č. 5 o rozloze 6,5 m<sup>2</sup>, jež se nachází na severovýchod od místnosti č. 6).

Důležitou část tohoto archivu představují dopisy. Týkají se především hospodářských záležitostí a naznačují, že v domě č. 7 se pravděpodobně nacházel archiv soukromé firmy, která se zabývala obchodními transakcemi nejen v samotném Ḥarādum, nýbrž i ve vzdálenějších regionech Sýrie a severní Mezopotámie. Specifický charakter má skupina dopisů, které posílá Nabium-nāšir jistému muži, jenž není identifikován žádným jménem (č. 63–66 = KD 14, KD 17, KD 32a, KD 34). Adresát je nejčastěji označen pouze jako „člověk, kterému Marduk dává život“.<sup>8</sup> V jednom případě (č. 64) jej

6) To se snad týká textu č. 35 (KD 61; Ad 33), v němž se v poškozeném kontextu objevuje jméno *Jamši-Ḥa>tnu*, syn *Ḥabbasānuūv* (ř. 1) [...] *Ja-am-šī-Ḥa->at-nu 2* [DUM]U *Ḥa-ba-sa-nu*. Dále srov. text č. 37 (KD 74), podle nějž *Tarim-šakim*, syn *Ḥabbasānuūv*, půjčil stříbro jistému *Zimrī-Eraḥovi*, synovi *Ḥanē-Addua* (podle fliace nepochybně totožnému se stejnojmenným mužem, který je doložen v textu č. 32). Jedním ze svědků této transakce je *Aḥu-aplu*, další syn *Ḥabbasānuūv*. Závěrečná část textu, která obsahovala datovací formulí, je poškozena, proto nelze tento text přesněji časově zařadit.

7) Srov. text č. 38 (datování nejisté), podle nějž jistý *Sākirum*, syn *Šar-ilīho*, převzal do úschovy ½ miny a 6 šekelů stříbra od *Aqbu-līdiho*, syna *Ḥudānu*. Také v textech č. 39–52 se neobjevují žádná jména, která by vysvětlovala zařazení těchto textů do Ḥabbasānuova archivu.

8) *awīlum ša Marduk uballaṭušu* (65, 66). V dopise č. 63 je použit plurál; ř. 1) *a-na a-wi-le-e ša* [PAMAR.UTU *ú-ba-la-ṭu-šu-nu*]-ti.



Nabium-nāšir navíc označuje jako svého otce,<sup>9</sup> což nemusí nutně označovat příbuzenský vztah mezi oběma muži, nýbrž může být chápáno jako vyjádření podřízeného postavení pisatele vůči adresátovi. Lze se domnívat, že příjemce těchto dopisů byl šéfem firmy, který sídlil v Ḥarādum, zatímco Nabium-nāšir na jeho příkaz podnikal obchodní cesty, z nichž mu posílal zprávy o své činnosti.

V dopise 64 (KD 17) odesílatel uvádí, že se vydal na (obchodní) cestu.<sup>10</sup> Žádá svého „otce“, aby mu napsal informaci o svých požadavcích (týkajících se patrně nákupu a prodeje zboží) na zapečetěnou tabulku, kterou mu má poslat po prvním poslu, jenž se vydá z města.<sup>11</sup> Dopis nám bohužel neposkytuje žádnou informaci o tom, kde se pisatel zdržoval a čeho se týkala jeho obchodní činnost. Některé dopisy z této skupiny naznačují, že okruh Nabium-nāširovy působnosti zahrnoval i vzdálenější regiony. V dopise č. 63 (KD 14) se Nabium-nāšir zmiňuje o městě Jablija, které leželo na jihovýchod od Ḥarādum, dále po proudu Eufratu. Dopis č. 65 (KD 32a) naznačuje, že sféra obchodní činnosti firmy, pro niž pracoval Nabium-nāšir, zasahovala až do Aššuru v severní Mezopotámii. Podle tohoto dopisu se na něj obrátil muž jménem Hidāja, syn Abbāu, který je označen jako „pánův zmocněnec“. Zmocněnec svěřil 40 kg cínu jistému Achlamejci, který vykonával práci v Ḥarādum, a uložil mu, aby tento cín dopravil do města.<sup>12</sup> Zbývající text je poškozen, takže nejsme schopni rekonstruovat celé znění této zprávy.

Stejným způsobem jako ve výše uvedené skupině textů („člověk, kterému Marduk dává život“) je označován příjemce několika dalších dopisů, které byly nalezeny ve stejné místnosti (texty č. 67–69 = KD 15, KD 38, KD 55). Je tedy možné, že jejich adresát je totožný s mužem, kterému jsou určeny dopisy z předešlé skupiny. Na rozdíl od těchto dopisů, jejichž pisatelem je Nabium-nāšir, mají dopisy č. 67–69 jiné odesílatele: jsou jimi Bunu–[ma–...] (č. 67), Sîn-nāšir (č. 68) a Apil-Šamaš (č. 69). Všechny tři dopisy mají také podobný námět – týkají se obchodních záležitostí, což podporuje domněnku,

9) Ř. 1) a-na a-bi-ja ša <sup>9</sup>AMAR.UTU ú-ba-al-la-ṭú-šu 2) qí-bí-ma „mému otci, kterému Marduk dává život, řekni“.

10) Ř. 12) ki-ma a-bi-at-ta ti-du-ú 13) KASKAL pa-ni-ja aš-ku-nu-ma „jak ty, můj otče, víš, vydal jsem se na cestu“.

11) Ř. 24) Nl.KA<sub>9</sub>–ka a-bi-at-ta e-pu-uš-ma 25) ÍB.TAG<sub>4</sub> ši-bu-tim ma-la šu-du-x x x 26) ku-un-kam-ma a-li-ka-na ma-aḥ-ri-a-am 27) šu-bi-lam „můj otče, proved' své výúčtování, zbytek (svých) požadavků, všech, které ..., zapečet' a pošli mi prvního posla“.

12) Ř. 7) ŠAMAN.LÁ ša a-wi-lim. Výrazem awīlum „pán“ je pravděpodobně míněn adresát tohoto dopisu.

13) Ř. 9) 1 GÚ.UN 20 MA.NA AN.NA 10) [a-na] Ḥu-šú-nu ERIM Aḥ–la-mi-i 11) [L<sup>U</sup>]ma-a–ša-ar kar-ri <sup>URU</sup>Ḥa-ra-d[í<sup>KI</sup>] 12) [i-na] Aš-šur<sup>KI</sup> ap-qí-id-ma 13) [a-na] Ḥa-ra-du<sup>KI</sup> ú–[ša]–bi-la-aš-šu „1 talent a 20 min cínu jsem v Aššuru svěřil Ḥuṣunuovi z oddílu Achlamejců, dozorcí nábreží z Ḥarādum, a poslal jsem ho do Ḥarādum“.

že jejich příjemcem (stejně jako ve výše uvedených případech) byl představitel nějaké firmy, který dostával informace od svých zmocněnců či obchodních partnerů. Jeden z těchto dopisů (č. 67 = KD 15) se týká nákupu ovčí vlny. Bunu–[ma–...] informuje adresáta, že kromě vlny (zakoupené) od ženy jménem Nišu-jaripi koupil ještě 5 min (2,5 kg) vlny od jistého Nūr-ilīšua.<sup>14</sup> Jak vyplývá z dalšího obsahu dopisu, jednalo se o nákup na úvěr. Nyní totiž odesílatel vyzývá adresáta, aby mu neprodleně poslal 1 šekel stříbra na zaplacení zakoupené vlny.<sup>15</sup> V dopise č. 68 (KD 38) odesílatel (Sîn-nāšir) připomíná, že jeho bratři se společně věnují obchodní činnosti.<sup>16</sup> Dále se zmiňuje o otrokyni, kterou adresát daroval své sestře a kterou posléze odvedl jistý Abbā. Vyzývá adresáta, aby v této záležitosti zjednal pořádek. Dopis č. 69 (KD 55) ukazuje, že adresát byl zapojen do obchodu s otroky. Odesílatel mu připomíná jeho slib, který se týkal dodávky kvalitních subarejských otroků.<sup>17</sup> Vyzývá ho, aby tyto otroky obstaral a poslal je k odesílateli v doprovodu vojáka jménem Ḥuzalum.<sup>18</sup>

Součástí archívu nalezeného v tomto domě je několik dalších dopisů (č. 70–83), jejich souvislost s předcházejícími dopisy však není jasná, mimo jiné kvůli tomu, že valná část dopisů z této skupiny je silně poškozena. Zdá se však, že také tyto dopisy se zpravidla týkají obchodních záležitostí.<sup>19</sup>

14) Ř. 11) ba–[l]u SÍG.ḤI.A 12) <sup>MUNUS</sup>[Ni]–šu-ja-ri-pí 13) 5 MA.NA SÍG.ḤI.A 14) ma-ḥar Nu-úr-i-lí-šu 15) a-na KÙ.BABBAR el-qé „kromě vlny (od) Nišu-jaripi jsem koupil (dosl.: vzal) za stříbro 5 min vlny od (dosl.: před) Nūr-ilīšua“.

15) Ř. 16) 1 GÍN KÙ.BABBAR ar-ḥi-iš 17) šu-bi-la-am-ma 18) lu-pu-ul-šu „pošli mi rychle 1 šekel stříbra, ať ji (tj. vlnu) zaplatím!“.

16) Ř. 10) aḥ–ḥu-ja pí-i-šu-nu iš–[ti-ni-iš] 11) iš-ta-ak-nu u<sub>4</sub>–mi-ša-am–[ma] 12) ú-ul pa-ri-is ú a-na ma-ḥi-ra–[tim] 13) pa-nu-šu-nu ša-ak-nu „mí bratři mají k sobě blízko (dosl.: jejich ústa se nacházejí v jednotě), každý den jsou jednotni (dosl.: není (nic) rozděleno) a usilují o zisk“; k výrazu maḥīrātum (pl. od maḥīrtum) srov. AHw., s. 583a „jeweils gültiger Kurs“; CAD M/1, s. 92a maḥīrtu „commerce, commercial use“.

17) Ř. 17) SAG.ÍR.MEŠ nam-ru-tim 18) ú-ša–[a]ḥ-ba-la-ak-kum „pošli ti kvalitní otroky“. K výrazu namrum kvalifikujícímu otroky srov. AHw., s. 771a nawru(m) 4) „tüchtig, einwandfrei“; CAD N/1, s. 244a namru 3. „in fine shape, healthy“. K obchodu s otroky v Mezopotámii ve starobabylónském období srov. nyní VAN KOPPEN, Frans, 2004.

18) Ř. 25) SAG.ÍR.MEŠ SU.BIR<sup>KI</sup> 26) nam-ru-tim 27) a-na Ḥu-za-lum AGA.UŠ SAG 28) pí-qí-id-ma 29) a-na ma-aḥ-ri-ja li-ib-lam „kvalitní subarejské otroky svěř vojáku Ḥuzalumovi a pošli mi je!“ O koupi subarejského otroka se zmiňuje rovněž smlouva č. 99 (KD 31), datovaná do roku Aš 17+b.

19) To platí např. pro dopis č. 70, u něž je poškozeno jméno odesílatele i adresáta. Tento dopis se týká úročné půjčky ve výši 10 min stříbra. Příjemce dopisu je dále žádán, aby obstaral obilí a vlnu.

V domě č. 7 bylo objeveno i několik textů, které dokumentují obchodní a podnikatelskou činnost muže jménem Riš-Šamaš (texty č. 92–96 = KD 19+29, KD 41b, KD 43, KD 47, KD 48). Riš-Šamaš podle nich půjčoval stříbro (92–95), případně stříbro a obilí (96) spolu se slunečním bohem Šamašem.<sup>20</sup> Tyto texty naznačují, že Riš-Šamaš byl pravděpodobně zmocněncem Šamašova chrámu, který byl pověřen poskytováním půjček z chrámového majetku. Je příznačné, že v žádné z těchto dochovaných smluv není zmínka o úroku za poskytnutý úvěr, což je v souladu se starobabylónskou praxí, doloženou v jiných lokalitách (předpokládá se, že chrámy snad v souvislosti se svou úlohou v sociální sféře poskytovaly – mimo jiné – bezúročné půjčky, které byly motivovány snad humanitárními důvody). Na druhou stranu jsou v některých lokalitách z Mezopotámie doloženy i chrámové půjčky, které jsou spojeny s povinností platit úrok. Chrámovým půjčkám ve starobabylónském období je věnována studie HARRIS, Rivkah, 1960. K bezúročným půjčkám srov. SKAIST, Aaron, 1994, s. 131–133. Riš-Šamaš vystupuje také v jednom textu právního charakteru (č. 97 = KD 41a), který pravděpodobně dokumentuje spor o stříbro s jedním z jeho obchodních partnerů. Zmínka o syrském Emaru (dnešní Meskene; srov. GRONEBERG, Brigitte, 1980, s. 109) naznačuje, že se také v tomto případě jednalo o záležitost související s dálkovým obchodem. Špatný stav tabulky nám však neumožňuje rekonstruovat situaci, která je v tomto textu zaznamenána.

Zbytek archivu uloženého v domě č. 7 tvoří různé texty právního a administrativního charakteru, které zaznamenávají půjčky (č. 98 = KD 49; č. 100 = KD 39; č. 101 = KD 41c), obchod s otroky (č. 99 = KD 31), výdej obilí (č. 102 = KD 12; č. 104 = KD 50), obchod s živočišnými produkty (č. 103 = KD 20), případně nejsou zcela srozumitelné v důsledku poškození nebo přílišné lakoničnosti (č. 105 = KD 51; č. 106 = KD 52; č. 108 = KD 3; č. 109 = KD 54; č. 110 = KD 82; č. 111 = KD 84). Kuriositu, která svým obsahem výrazně vybočuje z řady textů uložených v tomto domě, představuje text č. 107 (KD 27), který je výtahem z lexikální série Šumma ālu.

Vazby těchto písemných pramenů na výše uvedené texty, které byly objeveny v budově č. 7, jsou nejasné, ovšem v některých případech lze konstatovat náznaky prosopografických souvislostí, i když identita stejnojmenných osob nemusí být vždy jistá. Tak např. Sîn-mušallim je v textu č. 99 označen jako syn Šamḥuma – zřejmě se jedná o dobře doloženého muže, který se objevuje v jiných textech z tohoto archivu (č. 60, 61, 72, 86, 88, 103). Šamḥum se podle těchto textů rovněž zabýval obchodní činností. Zajímavá je také zmínka o muži jménem Aḥu-aplu, který je označen jako syn Ḥabbasānua (č. 101 = KD 41c) – jeho otec je snad totožný se starostou, jehož archiv byl objeven

v domě č. 2; viz výše. V textu č. 103 se objevuje Maki-il (totožný s mužem, který byl zapojen do sporu o stříbro s Riš-Šamašem v textu č. 97). V tomtož textu se objevuje Šamḥum (snad identický s výše uvedeným mužem téhož jména).

## Závěr

Město Harādum na Eufratu na území dnešního Iráku může sloužit jako příklad nově založeného městského sídla ve starobabylónském období (1. polovina 2. tis. př. n. l.). Jednalo se bezesporu o významné centrum území na středním toku Eufratu, které bylo nejpozději od doby babylónského krále Samsu-iluny (1749–1712 př. n. l.) součástí státu, v němž vládla I. dynastie z Babylónu. Harādum je významné z archeologického hlediska, neboť pravidelný půdorys tohoto města a jeho vnitřní uspořádání je dokladem promyšleného urbanistického plánování. Zkoumání této lokality může výrazným způsobem přispět k lepšímu pochopení městské architektury ve starověké Mezopotámii. Současně je toto naleziště významné i díky obsáhlému souboru písemných pramenů, které byly objeveny při řádných archeologických průzkumech. Máme tak k dispozici přesné údaje o nálezových okolnostech textů, což umožňuje spolehlivou rekonstrukci jednotlivých archivů. Na základě analýsy textů lze zjistit, že velká většina archivů obsahuje texty hospodářského charakteru, které se často vztahují k nejrůznějším obchodním záležitostem (dálkový obchod, úvěr, transakce s nemovitostmi). Cenné je bezesporu také zjištění, že mezi jednotlivými texty, které tvoří prokazatelně součást jednoho archivu, často existují jen relativně slabé prosopografické vazby. Tato skutečnost nás nabádá ke zvýšenému skepticizmu, pokud jde o rekonstrukce archivních souvislostí mezi písemnými prameny, které pocházejí z nelegálních vykopávek nebo ze starších průzkumů, při nichž nebyly důsledně zaznamenávány nálezové okolnosti textů. Svědčí o tom, že prosopografická kritéria nemusí představovat spolehlivé vodítko při zjišťování vzájemných vazeb mezi texty.

20) Nejlépe dochovaným příkladem tohoto typu textu je č. 94; ř. 1) 3 GÍN 22 ½ ŠE KÙ.BABBAR 2) KI<sup>D</sup>UTU ù Ri-iš-<sup>D</sup>UTU 3) <sup>D</sup>IS Zi-im-ri-E-ra-aḥ 4) DUMU Ḥa-né-e-<sup>D</sup>IŠKUR 5) ŠU BA.AN.TI „3 šekely, 22 ½ zrnka stříbra přijal Zimri-Erah, syn Ḥanê-Adadův, od Šamaše a Riš-Šamaše“.

## Literatura

GRONEBERG, Brigitte (1980): *Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit* [Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, 3]. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.

HARRIS, Rivkah (1960): Old Babylonian Temple Loans. *Journal of Cuneiform Studies* 14: 126–137.

HORSNELL, Malcolm J. A. (1999): *The Year-Names of the First Dynasty of Babylon*. Vol. I: *Chronological Matters: The Year-Name System and the Date-Lists*; Vol. II: *The Year-Names Reconstructed and Critically Annotated in Light of their Exemplars*. McMaster University Press.

CHARPIN, Dominique (2004): Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002–1595), in: Charpin, Dominique, Edzard, Dietz Otto, Stol, Marten, eds., *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit* [Orbis Biblicus et Orientalis, 160/4], s. 25–480. Fribourg – Göttingen: Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht.

JOANNÈS, Francis (2006): *Haradum II. Les textes de la période paléo-babylonienne (Samsu-iluna – Ammi-šaduqa)*. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.

KALLA, Gábor (1999): Die Geschichte der Entdeckung der altbabylonischen Sippar-Archive. *Zeitschrift für Assyriologie* 89: 201–226.

KEPINSKI–LECOMTE, Christine (1992): *Haradum I. Une ville nouvelle sur le Moyen-Euphrate (XVIII<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècles av. J.-C.)*. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.

PECHA, Lukáš (2001): Die *igisûm*-Abgabe in den altbabylonischen Quellen. *Archív orientální* 69: 1–20.

SAUVAGE, Martin (1995): Le contexte archéologique et la fin des archives à Khirbet ed-Diniyé – Harādum. *Revue d'assyriologie* 89: 41–55.

SERI, Andrea (2005): *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia*. London: Equinox.

SKAIST, Aaron (1994): *The Old Babylonian Loan Contract. Its History and Geography*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.

VAN KOPPEN, Frans (2004): The Geography of the Slave Trade and Northern Mesopotamia in the Late Old Babylonian Period, in: Hunger, Hermann, Pruzsinszky, Regine, eds., *Mesopotamian Dark Age Revisited. Proceedings of an International Conference of SCIAM 2000 (Vienna 8th–9th November 2002)*, s. 9–33. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

## Použité zkratky

Ad = Ammī-ditana

Ae = Abī-ešuh

AHw. = von Soden, Wolfram, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1959–81.

Aš = Ammī-šaduqa

CAD = *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago – Glückstadt:

The Oriental Institute of the University of Chicago – J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, od r. 1956.

KD = inventárni číslo tabulek z Harādum (Khirbet ed-Diniye)

## Petra Belaňová

Ústav pro klasickou archeologii, FF UK v Praze

## Turkménsky šperk a jeho příklady zo zbierok – Náprstkovo muzeum v Praze

### Abstract

*The aim of this article is a brief description of a little lot of turkmen jewels which makes part of the Central Asian collection of the Náprstek Museum in Prague and contains two pectoral ornaments and two bracelets. It can be also considered to be a tentative basic introduction to the study of turkmen jewellery in the region of Central Asia. All pieces of jewellery from the Náprstek Museum can be dated approximately to late 19th – first half of the 20th century. With these four jewels we get a nice insight into the cultural heritage and the still living tradition of the central asiatic jewellery.*

Úlohou môjho príspevku je jednoduché predstavenie turkménskeho šperku a niekoľkých jeho príkladov, ktoré sa nachádzajú v zbierkových fondoch v Českej republike, konkrétne v Náprstkovom múzeu v Prahe<sup>1</sup>. Bohatý šperk je nepochybne výrazným etnickým rysom oblasti Strednej Ázie a vo svojej tradičnej podobe bol bežne v oblasti užívaný približne do polovice 20. storočia. Podľa prítomnosti šperku v zbierkach múzeí sa dá určiť, že väčšina dnes známeho materiálu s vysokou umeleckou hodnotou patrí do 2. polovice 19. a 1. polovice 20. storočia. Už nálezy z obdobia staroveku naznačujú, že

1) Príspevok vznikol pri riešení grantu GA UK 7414/2007 „Šperk kušánské Střední Asie“.



šperk má v kultúre Strednej Ázie svoje stále miesto a je neoddeliteľne spojený s tradíciou bohatej textilnej tvorby, s ktorou sa vzájomne dopĺňujú.

V skupine stredoázijského šperku vyniká turkménsky svojou masívnosťou, ktorá je ale vyvážená čistými hladkými líniami a obľubou jednoduchých, najmä geometrických tvarov. Na rozdiel od zdobného mestského šperku Tadžikov a Uzbekov<sup>2</sup> pôsobí turkménsky šperk vytvorený v nomádskej tradícii veľmi sviežo. Môžeme sa s ním stretnúť samozrejme v dnešnom Turkmenistane, v niektorých oblastiach Iránu a Afganistanu alebo napríklad aj na bazaroch uzbeckej Buchar, ktorá bola dlhé obdobie šperkárskym centrom Strednej Ázie (ФАХРЕТДИНОВА, Деляра, 1988, s. 72). Hlavným používaným materiálom turkménskeho šperku<sup>3</sup> je striebro, ktoré malo v čase najväčšieho rozkvetu vysokú čistotu. Zo strieborného plechu sa vyrezal základný tvar šperku, ktorý bol často doplnený kontrastnými zlatými elementami, natavenými na strieborný základ. Z nekovových materiálov sa používali k dekorácii oválne či okrúhle karneoly, v neskoršom období nahrádzané tvrdým červeným sklom, niekedy ešte dopĺňané karneolmi a sklom iných farieb. Použitie ďalších, v stredoázijskom šperku bežných materiálov – koralov, mušloviny a bohaté vykladanie tyrkysom nie je bežné. V šperkárskom umení môžeme rozlíšiť jednotlivé kmeňové školy, medzi tie najvýraznejšie, pokiaľ určujeme podľa dochovaného materiálu, patria Teke, Jomut a Ersari (VAN DER STAR, Rene a Michiel STOKMANS, 2008, s. 78).

Šperk kmeňa Teke sa vyznačuje výrazným kontrastom medzi striebrom a zlatom. Na striebornom podklade vznikajú pritavením zlatého prášku za pomoci ortuti symetrické ornamenty, najčastejšie rastlinné a geometrické, poznáme však aj príklady figurálnych ornamentov. Časté je použitie filigránu a prelamovanie. U tohto šperku sa vo väčšej miere ako u iných skupín používa vykladanie karneolmi. Všeobecne sa dá povedať, že Teke šperk je v zbierkach múzeí najpočetnejší, často sa s ním alebo s mladším šperkom vyrobeným v jeho tradícii môžeme stretnúť dnes na stredoázijských bazaroch.

Pre šperk kmeňa Jomut sú typické pozlátené kovové pliešky jednoduchých geometrických tvarov, najčastejšie krúžkov, štvorcov alebo kosoštvorcov, ktoré sú pritavené ku striebornému podkladu a doplnené karneolmi. Približne okolo roku 1925 sa karneoly začali nahradzovať sklom rôznych farieb. Okrem odtieňov červenej je u tejto skupiny šperku obľúbené vykladanie tmavomodrým sklom.

Charakteristickým znakom šperku kmeňa Ersari je dôraz na hladké strieborné plochy a čisté línie, k dekorácii sa vôbec nepoužíva zlato. Časté je vykladanie karne-

2) Všeobecne k uzbeckému a tadžickému šperku napríklad: ФАХРЕТДИНОВА, Деляра, 1988 alebo ЧВЫРЬ, Людмила, 1977, z publikácií v anglickom jazyku KALTER, Johannes a Margareta PAVALOI, 1997, s. 283–312.

3) Nasledujúci prehľad turkménskeho šperku vychádza najmä z publikácií CHRAMOV, Viktor, 2003; VAN DER STAR, Rene a Michiel STOKMANS, 2008, s. 73–110.



Turkménka v tradičnom odeve so šperkami. Reprodukcia maľby (autorka: Olga Ergeševa)

olmi, ale v menšej miere ako u predchádzajúcich dvoch skupín, aby svojou výraznou farbou nezatienili krásu striebra.

Tak ako u iných kultúr, šperk u Turkmenov okrem ozdobnej, ochrannej alebo magickej funkcie plnil ďalšie úlohy – dalo sa podľa neho odhadnúť bohatstvo a sociálne postavenie a nielen pre nomádov predstavoval pomerne spoľahlivú investíciu, ktorá nestráca na hodnote a dá sa ľahko preniesť a prípadne nosiť so sebou alebo na sebe. Šperk je takmer výsostne záležitosťou žien, vizitkou pre muža boli hlavne jeho zbrane a kôň s bohatým postrojom. Snáď jedným z mála bohato dekorovaných doplnkov muža mohol byť zdobený opasok, tvorený striebornými doštičkami, našitými na pruhy kože alebo látky – *tegbent* (CHRAMOV, Viktor, 2003, s. 174–189).

Nápadný šperk bol nosený hlavne mladými ženami, ktoré dosiahli vek vydaja a nevestami, ako sa označovali ženy v čase vlastnej svatby a následného obdobia po svatbe, spravidla do narodenia prvého potomka. U turkménskeho šperku je kladený dôraz hlavne na hornú polovicu tela. Dôležitou časťou šperkovej výbavy bola určite pokrývka hlavy, podľa nej sa dal spoľahlivo určiť stav ženy.

Pokrývka hlavy nevydatej mladej ženy sa označuje *gupba* (CHRAMOV, Viktor, 2003, s. 95–99). Začínala sa nosiť vo veku, keď bolo dievča dostatočne zrelé na vydaj až do dohodnutého sobáša. Pokrývka hlavy nevesty mala cylindrický tvar, často dosahovala výšky niekoľkých desiatok centimetrov. Na túto pokrývku bol pripevnený alebo prišitý nápadný šperk, napríklad *ildirgič* – viaceré ornamenty vzájomne spojené do pásu s mnohými záveskami okolo tváre alebo *egme* – pevné, do oblúku ohnuté doštičky, pripomínajúce tiaru (CHRAMOV, Viktor, 2003, s. 88–90, 105–111). Ozdoba hlavy sa líšila podľa oblasti, kmeňovej príslušnosti a módy, ktorá sa časom menila. Náušnice a spánkové závesky tvorili ďalšie zo šperkov, prišivali sa často k pokrývke hlavy a spadali po stranách tváre, špecifický druh ženských spánkových záveskov, ktorých vrchná časť pripomína ľudskú figúrku, sa označuje *adamlik* (VAN DER STAR, Rene a Michiel STOKMANS, 2008, s. 78, 96).

Najväčšie množstvo šperkov bolo nosené na hrudi, spoločne označované ako *bukau*. Pre vytvorenie si prehľadu je vybraných niekoľko príkladov. Zaujímavým náhrudným šperkom je určite *guljaka* – pôvodne limcová spona, ktorá vývojom stratila svoju funkciu a zväčšila sa. Má podobu okrúhleho terča, ktorý sa nosí na prechode hrdla k hrudi (CHRAMOV, Viktor, 2003, s. 66–75). Ďalším šperkom noseným na hrudi je *dagdan*. Často sa popisuje ako amulet s vtáčimi hlavami, keďže jeho nezvyklý, takmer srdcovitý tvar, by mal byť inšpirovaný ruským cárskym znakom – dvojhlavým orlom. Tento typ je známy len u Teke šperku. Podľa svojej veľkosti mohol tvoriť súčasť náhrdelníka alebo samostatný prvok (VAN DER STAR, Rene a Michiel STOKMANS 2008, s. 78). Bohato zdobené sústavou nášiviek boli chlopne kabáta, často sa vyskytujú vypuklé disky doplnené kabátovou sponou, pozostávajúcou z dvoch kosoštvorcových či inak tvarovaných častí a označované ako *čanga* (CHRAMOV, Viktor, 2003, s. 74, 91–93). Magickú funkciu plnili schránky na amulety rôznych tvarov, ktorých mohla žena nosiť niekoľko

– najvýraznejším je *tumar*<sup>4</sup>, zložený z trojuholníka a cylindrickej časti, do ktorej mohli byť uložené drobnosti či papieriky s koránom. Vzhľadom k množstvu šperku mohol zavesený spadať až k oblasti brucha. Turkménske ženy nosili šperk aj na chrbte, upevňoval sa do copov. Táto časť tela bola z väčšej časti zakrytá, preto hlavným účelom šperku bolo chrániť pred uhrnutím, ktoré prichádza odzadu. Do copov mohla byť vpletaná sústava retiazok s rôznymi záveskami. Hlavnú rolu u tohto šperku hrá určite *asik*, zavesený často v spodnej časti sústavy retiazok, ktorý nám pripomína svojím tvarom srdce, ale v skutočnosti skôr zobrazuje ostrý hrot kopije (VAN DER STAR, Rene a Michiel STOKMANS, 2008, s. 88–91).

Charakteristickými pre turkménsky šperk sú mohutné náramky (*bilezik*), ktoré sú tvorené širšími horizontálnymi pruhmi zdobenými karneolmi. Tie sú od seba oddelené tenšími striebornými páskami v rôznom prevedení. Počet pruhov sa môže líšiť, vyskytujú sa náramky s dvomi až ôsmimi, najčastejšie však tromi až piatimi pruhmi. Náramky sú otvorené a na ruku sa navliekajú, ich tvar sa prispôsobuje anatomickému tvaru ruky, na jednej strane sú užšie a postupne sa rozširujú (PROKOT, Inge, 1980, s. 20–21).

Z kolekcie stredoázijských šperkov, ktoré patria do zbierok Náprstkovo múzea, sa dá vyčleniť skupina štyroch turkménskych šperkov. Jedná sa o dve náhrudné ozdoby a dva náramky. Všetky šperky sú vytvorené z pomerne kvalitného striebra a následne pozlátené spôsobom zodpovedajúcim kmeňovej škole<sup>5</sup>. Podľa materiálu a kvalitného spracovania sa dá uvažovať o datácii ku koncu 19. a polovici 20. storočia.

Prvý predmet predstavuje náprsná ozdoba *dagdan* (inv. číslo N5 A21181, obr. 2), patriaca k šperku kmeňa Teke. Svojím tvarom pripomína štylizovaného dvojhlavého orla. Prednú stranu tvorí strieborná doštička, v ktorej sa nachádza niekoľko výrezov – špirála, oblúk a štvoruholník. Povrch je pokrytý veľmi štylizovaným rastlinným dekorom, ktorý vznikol tradične používanou technikou pritavenia zlata z amalgámu na strieborný podklad. Jednotlivé výzdobné motívy (oblúčky, vlnovky a trojuholníkovité útvary s konkávnymi stenami) sú vyryté do podkladu ostrým predmetom a ich vnútro je ponechané bez pozlátenia v prirodzenej farbe podkladu. Na povrchu je ďalej rovnomerne rozmiestnených 13 vystupujúcich lôžok, do ktorých sú vsadené dva druhy farebných materiálov, každý o veľkosti približne 0,5 cm. Prvý druh (11 kusov) predstavujú oblé kúsky nezvyčajne tvrdého a čiastočne priesvitného skla oranžovej až oranžovočervenej

4) spektrum príkladov nájdeme na (17. 12. 2008), veľmi podobné schránky poznáme z karakalpackého šperku, viď ТОЛСТОВ, Сергеев, 1952, s. 554, obr. 26.

5) zloženie kovu bolo analyzované rentgeno fluorescenčnou metódou (Dr. Frána, CSc. a Ing. Fikre, Ústav jaderné fyziky AV ČR, Řež u Prahy) a ukázalo u všetkých predmetov v základnom materiáli 80 až 90% podiel striebra. Poďakovanie za sprístupnenie zbierkových predmetov patrí vedúcej ázijského oddelenia Náprstkovo múzea PhDr. D. Pospíšilovej, Ph.D.



Náhrudná ozdoba – *dagdan*, inv. číslo: N5 A21181.Náhrudná ozdoba – *čanga*, inv. číslo: 46 521.

Turkménsky náramok (Teke), inv. číslo: A15.318.



Turkménsky náramok (Jomut) inv. číslo: 57.357.

farby. Farba bola ešte upravovaná podložením skla rôznymi plieskami. Zvyšnú časť tvoria dva nepriehľadné tyrkysy zelenej farby, ktoré sú vsadené v hornej časti blízko pri volútach. Tesne pod volútami na bočnej strane šperku sú po oboch stranách umiestnené dve cylindrické objímky, ktorými sa prevliekala retiazka na zavesenie. V približne rovnakých vzdialenostiach po obvode dolnej polovice predmetu je pritavených 15 očiek, na ktorých sú navlečené dlhé závesky (každý okolo 11 cm).

Podľa štýlového prevedenia aj druhá náhrudná ozdoba patrí k šperku kmeňa Tekke. Štvorcová doštička so záveskami (inv. číslo 46°521, obr. 3) je pravdepodobne súčasťou dekorácie ženského kabáta, označovaná ako *čanga*. *Čanga* pozostáva z dvoch rovnakých častí štvorcového alebo kosoštvorcového tvaru, ktoré tvoria vlastne párovú spojku, každá z častí je prišitá na jednu chlopňu kabáta. Pôvodne boli určené k jeho zapnutiu – jedna časť mala na sebe háčik, druhá očko, postupom času však stratili svoju funkciu a sú skôr párovým dekoračným prvkom odevu, umiestneným na kabáte približne v mieste pásu. Základná doštička nášho predmetu je vyrezaná z hrubšieho strieborného plechu do tvaru štvorca. Na jednom z rohov je pripevnený krúžok, ktorým sa privesok prišije k podkladu. V dolnej polovici doštičky je po obvode pripevnených 13 očiek, ktoré nesú pohyblivé závesky. Ústredný vpísaný menší štvorec s rovnobežnými stranami k obvodovému je dekorovaný niekoľkými ornamentami (väčšie a menšie oblúčiky), ktoré sú situované pravidelne okolo stredu tvoreného okrúhlym sklíčkom s arabským nápisom *ali*. Široká lišta okolo neho je zdobená pravidelným prelamaným dekorom v tvare špirál a trojuholníkov, strieborný podklad je po celej ploche pokrytý natavenou zlatou vrstvou. V lište pri vrchoch štvorcov sú vsadené štyri oválne objímky, vyplnené sýtočerveným tvrdým sklom. Ozdoba sa dá datovať podobne ako prvý predmet do polovice 20. storočia.

Prvý z náramkov (inv. číslo A15.318, obr. 4) znova patrí k šperku kmeňa Tekke. Náramok je kvalitne a jemne spracovaný, na rozdiel od ostatných šperkov sú pri jeho výzdobe použité karneoly. Otvor na prevlečenie ruky je veľmi úzky. Náramok je masívny, podľa tradičnej technológie dutý – tvorený z dvoch častí, ktoré sú navzájom spojené, ale výborným vyhladením spojov pôsobí ako odliaty vcelku do formy. Na jednej strane sa zužuje, aby sa prispôbil anatómii ruky. Je otvorený k prevlečeniu (otvor je široký len 2,3 – 3,5 cm). Samotné telo predmetu je rozdelené na tri rovnako široké pruhy, tie sú od seba oddelené plastickou úzkou lištou, ktorá je zdobená vbíjaným jednoduchým dekorom. Dve vnútorné lišty dekoruje pás krúžkov, ojedinelý motív pletenca je použitý na vonkajšej lište. Do jednotlivých širokých pruhov sú v rovnomerných rozstupoch vložené oválne karneoly, v každom páse po tri. Tie sú tvarované a leštené tak, aby nevystupovali z roviny lôžka. Priestor okolo kameňov je pokrytý takmer kompaktnou a výraznou vrstvou pritavennej zlatej hmoty, ktorá je prerušená geometrickými vzormi vo farbe strieborného podkladu. Predmet môžeme datovať ku koncu 19. až 1. polovici 20. storočia.

Druhý náramok je jediným zástupcom šperku kmeňa Jomut v našej skupine (inv. číslo 57.357, obr. 5). Na rozdiel od charakteristickej kresby vznikajúcej pozlátením

striebrá u šperku Tekincov je u tohto náramku použitá typická výzdoba pritavením pozlátených plieškov. Náramok je v základe podobný predchádzajúcemu, ale pri bližšom pohľade menej kvalitný. Je tvorený z dvoch základných častí vyrezaných zo strieborného plechu, spoje po zložení náramku sú pomerne viditeľné, hlavne na bočných stranách. Vnútro náramku je vyplnené hmotou pravdepodobne organického pôvodu. Svojím masívnym telom dosahuje náramok až takmer podkovovitého tvaru, je otvorený a po stranách otvoru vybiehajú z tela náramku ostré zuby. Otvor na prevlečenie ruky má rozmery 3,2 až 3,8 cm. Vrchná časť náramku je bohato zdobená, štyri línie strieborného filigránu oddeľujú od seba tri širšie pruhy dekorované vybijanými zlatými plieškami a radmi oválnych lôžok vyplnených oranžovými sklíčkami (päť v každom z troch radov). Zlaté pliešky zdobia jednoduché línie, bodky a krúžky, ktoré vytvárajú pravidelné geometrické vzory. Náramok mohol vzniknúť taktiež ku koncu 19. a začiatku 20. storočia.

Uvedené štyri šperky zo zbierok Náprstkovo múzea v Prahe sú určite pekným príkladom ukazujúcim na bohatý kultúrny odkaz a stále živé šperkárské tradície stredoázijskej oblasti.

#### Zoznam literatúry:

АБДУЛЛАЕВ, Казим, РТВЕЛАДЗЕ, Эдвард и Галина ШИШКИНА (1991): *Культура и искусство древнего Узбекистана – каталог выставки/книга 1 и 2*. Москва.

ЧВЫРЬ, Людмила (1977): *Таджикские Ювелирные украшения*. Москва.

ТОЛСТОВ, Сергей и Татiana ЖДАНКО (1952): *Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции (1945–1948) – ТХАЭЭ*. Москва.

ФАХРЕТДИНОВА, Делера (1988): *Ювелирное искусство Узбекистана*. Ташкент.

ADLE, Chahryar a Irfan HABIB (2003): *History of civilizations of Central Asia V. Development in contrast: from the sixteenth to the mid-nineteenth century*. London.

CHRAMOV, Viktor (2003): *Türkmen zergärçilik sungaty halkymyzyň kalbynyň aýnasydyr – Туркменское ювелирное искусство*. Aşgabad.

ANDREWS, Peter (1971): *The Turcoman of Iran*. Abbot Hall Art Gallery. London.

HOFFMANN, Edith a Barbara TREIDE (1976): *Schmuck früher Zeiten, ferner Völker*. Leipzig.

KALTER, Jonathan a Margareta PAVALO (1997): *Uzbekistan – Heirs to the Silk Road*. London.

KOKAISL, Petr, PARGAČ, Jan a kol. (2007): *Lidé z hor a lidé z pouští: Tádžikistán a Turkmenistán. Střípky kulturních proměn Střední Asie*. Praha.

KOZLOVA, Zoja (1980): *Klenoty národov Strednej Ázie a Kaukazu 19. a 20. Storočia. Katalóg výstavy*. Bratislava.

PROCHÁZKOVÁ, Markéta (1999): *Zákon tradice. Islámské kovolictví a kovotepectví a anatolské koberce z daru Rainera Kreissla*. Ústí nad Labem.

PROKOT, Inge (1980): *Schmuck aus Zentralasien: Sammlung Inge Prokot*. Köln.

VAN DER STAR, Rene a Michiel STOKMANS (2008): *Ethnic jewellery. From Africa, Asia and Pacific Islands. The René van der Star Collection*. Amsterdam.

#### Internetové odkazy:

<http://www.turkmens.com/Jewelry.html> (17. 12. 2008)

[http://www.unesco.kz/heritagenet/tm/garment/garment1\\_en.html](http://www.unesco.kz/heritagenet/tm/garment/garment1_en.html) (12. 1. 2009)

<http://www.anahitagallery.com/aharcho5.html> (12. 1. 2009)

**Ivona Mišterová**

"

## ***Reflexe Orientu v dílech britské středověké a renesanční literatury***

### **Abstract**

*The exotic character of the Orient has represented an attractive source of inspiration for many English writers, not only those of the Medieval and Renaissance eras. As a counterpart to the West, the exotic as well as mysterious splendour of the Orient became a favourite setting of the Medieval verse romances and Renaissance plays, in which new protagonists, oriental leaders, monarchs, or warriors, emerged. In Medieval and Renaissance works of art, oriental protagonists and ethnic aspects, representing to a certain degree "the other", were contrasted with the usual stereotypical depiction of European Christian virtues. In fact, the Orient, "the invention of the West, or rather Europe", (SAID, Edward, 1979, p. 1), became one of the most effective and most frequent images of "otherness" in general.*

*In this respect, this essay attempts to analyze the reflection of the Orient in English Renaissance (and Medieval) literature and reveal potential paradigms of its depiction. In this context, particular simplified, stereotypical and negative depictions of the Saracens, Moors and Ottomans might be anticipated. In the framework of relevant historical events (e.g. the medieval crusades, the fall of the Byzantine Empire, Anglo-Muslim conflicts, the newly established economic and political Anglo-Ottoman relations in the 16<sup>th</sup> century, etc.), a specific transformation of discourse concerning the Orient will be traced, with focus on its particular lexis: the expression Saracen, originally associated with the image of a warlike enemy, was replaced with the expression Turk and the negative collocation to turn Turk, generally designating a conversion to Islam. Concerning Media-*



val English literature, the Orient might be traced in verse romances, particularly in the series of English Charlemagne Romances (e.g. the Saracen knight Otuel), and Chaucer's *The Squire's Tale*, *The Man of Law's Tale* and *The Legend of Good Women*. Though the Renaissance was generally associated with a renewed interest in classical learning and new discoveries (e.g. the New World), Renaissance literature remained fascinated by the East. While John Lyly elaborated a traditional story from King Alexander's life, depicting the history of Alexander, the renowned Greek painter Appelles and the humble Theban captive Campaspe (Campaspe, 1584), Christopher Marlowe created a spectacular image of the triumphant Scythian shepherd Tamburlaine (*Tamburlaine the Great*, 1590), who slaughters his way to his magnificent, yet devastating victory. In his hyperbolic and colourful description, Marlowe portrays Tamburlaine as a man mesmerised by his own deeds. Unlike Peele's rather simplified dichotomous "view of the Ottoman" in *Soliman and Perseda* (1592, 1599), Robert Greene elaborated a multi-dimensional portrayal of the Turk in *Selimus* (1589 – 1591, 1594), vividly depicting sultan Bajazet's three sons. In *The Battle of Alcazar* (1594), George Peele introduced two contrastive archetypes of the Moor, "the barbarous Moor" Muly Mahamet and "the Barbarian Lord Abdelmelec". Peele's Moorish protagonists might have provided the dramatic precursors for Eleazar, Aaron, and Othello; however, Shakespeare's Moor does not appear to function as a merely negative stereotypical figure, but a more complex character. Despite Iago's pejorative and obscene allusions to Othello's physiognomy and sexuality, his dark skin cannot be made synonymous with savageness and barbarism. Finally, the essay concludes that the aforementioned "instances" invoke a particular relation between the ethnic identity and the literary rendition; however, it is not possible to draw a simple parallel between an amoral and merciless protagonist and a character of non-English ethnic origin. Non-English protagonists, i.e. particularly the Moors and the Ottomans, cannot be perceived as schematic villains, but rather multilateral characters and representatives of "the other" and "otherness" in literature.

Orient svým exotickým charakterem bezpochyby představoval přitažlivý zdroj inspirace pro mnohé nejen britské středověké a renesanční autory. Cizokrajná a často záhadná nádhera Orientu se jako protipól Západu stávala lokací středověkých veršovaných románů a renesančních dramát, v nichž se objevovali noví představitelé – orientální vládci, mocnáři či válečníci. Etnické aspekty a orientální protagonisté, představující do značné míry paralelu k jinakosti, výrazně kontrastovali s obvyklými stereotypy zobrazení evropské křesťanské ctnosti. Orient se stal jedním z nejpůsobivějších a nejčastějších obrazů jinakosti (SAID, Edward, 1979, s. 1).

Cílem tohoto eseje je alespoň částečně vysledovat reflexi Orientu v dílech britské renesanční literatury a odhalit potenciální paradigmaty zobrazení. V této souvislosti lze v renesančním a středověkém literárním diskurzu předpokládat simplifikované

stereotypně-negativní znázornění příslušníků odlišného etnika, zejména Saracénů, Maurů a Osmanů. V kontextu literárně-dramatické reflexe a zároveň depikce „orientálního“ vyvstává korelace vyvíjejícího se vztahu mezi východní a západní civilizací a formováním určitého, v podstatě anti-islámského diskurzu, sahajícího do 7. století k proroctvu Mohamedovi (BURTON, Jonathan, 2005, s. 23) a utvářejícího se na pozadí křížových výprav, zániku Byzantské říše a křesťansko-muslimských konfliktů. Na druhé straně je třeba zohlednit také vliv postupně se ustavujících obchodně-politických styků mezi Anglií a Osmanskou říší. Jonathan Burton (2005, s. 13) považuje za mezník ve vývoji anglo-osmanských vztahů rok 1579, v němž byl zahájen oficiální obchodní kontakt mezi oběma zeměmi. Následně ustavená Levantská společnost (Levant Company) představovala po nadcházející dvě desetiletí jednu z nejvýznamnějších anglických zámořských komerčních aktivit. Ve spojitosti s transformací anglo-islámských vztahů se proměňovalo také lexikum označující příslušníky odlišného etnika. Původní výraz Saracén<sup>1</sup> užívaný jako jednotné pojmenování Muslimů byl se vzrůstající převahou Osmanské říše v 16. století nahrazen slovem Turek (Turk). Intenzivní obchodní a potažmo interkulturní styky mezi Anglií a Osmanskou říší podnítily vznik osobité kolokace „poturčit se“ či „změnit se v Turka“ (to turn Turk) označující konverzi nebo konvertitu na muslimskou víru; výraz Turek asocioval příslušníka muslimské víry obecně. Obrat „poturčenec“ bylo možné chápat jako metaforické vyjádření bezvěrectví a pokrytectví. Jak poznamenává Jonathan Burton (2005, s. 16), v nejen dramatickém zobrazení byl islámský svět spojován s korupcí, násilím a ďábelskou věrolomností. V této spojitosti výsledná literární podoba protagonisty odlišného etnického původu postupně vykrystalizovala do obrazu amorálního barbara či pohana, jemuž však nelze upřít určitá pozitiva (např. Othello).

### Obraz Orientu ve středověké literatuře

Vzhledem k vlivu historických událostí na zobrazení muslimského světa v britské literatuře nelze nezmínit reflexi křížových výprav ve středověkém veršovaném románu. Krucciáty se zrcadlí v díle o Richardovi Lvím srdci (*Richard Coeur de Lion* nebo *Lion-Heart*, asi 1300) zobrazujícím mj. Richardovu výpravu do Svaté země a Richardovy heroické skut-

1) Jonathan Burton (2005, s. 34) uvádí, že výrazu Saracén se původně užívalo pro označení nomádů syrských a arabských pouští; v době křížových výprav výraz Saracén sloužil jako pojmenování protivníků křesťanské reconquisty. V 16. století byl obrat Saracén, spojený s vyjádřením ozbrojených křesťansko-muslimských konfliktů, přežitý. Daniel Vitkus (qtd in: BARTELS, Emily C., 2008, s. 199) připomíná, že výrazy Maur (Moor) a Turek (Turk) odkazovaly na marocký a turecký původ, častěji však označovaly „islámskou identitu“ obecně.

ky v Jeruzalémě. Hyperbolická deskripce Richardových činů neopomíná ani Richardovu – historicky nedoloženou – antropofagii<sup>2</sup>, respektive konzumaci vařeného masa saracénského zajatce, jež v té době churavějícího panovníka vyléčí z nemoci. Následně nechá Richard na hostině jako první chod servírovat saracénským velvyslancům vařené hlavy svých urozených muslimských zajatců s otevřenými ústy a jejich jmény na čelech. Zděšené hosty posléze vyháň s výhrůžnými slovy, že neopustí Svatou zemi, dokud všichni Saracéni nebudou snědzeni (McDONALD, Nicola, 2004, s. 128). Richardova antropofágní hostina představuje pravděpodobně básnickou licenci, zároveň však také neobvyklý aspekt charakteru křesťanského panovníka a Saladinova přemohitele. Veršovaný román nicméně přináší vyjma směsi skutečných a fiktivních příběhů z Richardova života také popis a vnímání Svaté země a Svatého města očima Evropana a doplňuje tak portfolio středověkého zobrazení Terry Sancty.

Obraz saracénských bojovníků tvoří rovněž součást tzv. francouzského cyklu veršovaných románů oscilujících kolem postavy císaře Karla Velikého (Charlemagne Romances). Jako protipól Karla Velikého a jeho proslulých paladinů stojí saracénští protivníci; jedním z nich je vzdorující saracénský emisar Otuel, jehož vyzývá na souboj Karlův družiník, statečný rytíř Roland. Otuel Rolandovi podlehne a přijímá křesťanskou víru. Během Karlova španělského tažení se Roland utká s obrovitým černým bojovníkem babylonského sultána Vernaguem. Během zdoluhavého boje se černý obr neubrání dřímotě, jež se stává vítanou záminkou uplatnění Rolandova ctného rytířského chování a pravděpodobně i jisté dávky kurtoazie.<sup>3</sup> V dalším románu karolínského cyklu, *Sir Ferumbras*, je titulní protagonista, syn babylonského sultána, poražen chrabrým rytířem Olivierem a také přijímá křesťanství (WARD, Adolphus William a Alfred Rayney WALLER, 1974, s. 302). Rytířské chování Karlových družiníků, jehož základní rys tvořila rytířská čest, kontrastuje s vyličením surových způsobů Saracénů, mnohdy zveličených jejich vzezřením (obr Vernague).

Osobitý cyklus veršovaných románů tvoří anglické Alexandreidy, z nichž nejstarší anonymní *King Alisaunder* pocházející ze 13. stol. se zabývá nejen Alexandrovým zázračným zrozením, s nímž souvisela také jeho nadlidská síla (TREHARNE, Elaine M., 2002, s. 52), ale zejména jeho vojenskými výboji, např. do Persie a Indie, na nichž se setkává s podivuhodnými tvory a úkazy. Celkově se však *King Alisaunder* zaměřuje na Alexandrova legendární vítězství.

2) *Aspekty Richardova kanibalismu ve veršovaném románu Richard Coeur de Lion se detailně zabývá Nicola McDonald (2004). Diskrepanci mezi Richardovými nelidskými činy a jeho zobrazením coby hrdinného křesťanského panovníka analyzuje Carol Falvo Heffernan (2003, s. 12).*

3) *Místo aby svého protivníka napadl, Roland galantně poskytne spícímu Vernaguovi improvizovaný polštář (WARD, Adolphus William a Alfred Rayney WALLER, 1974, s. 302).*

Klasický příklad zobrazení Orientu a „orientálního“ ve středověké literatuře představují Chaucerovy příběhy z cyklu *Canterburské povídky*<sup>4</sup> (*The Canterbury Tales*, 1386–1400). Pohádkové motivy fragmentární *Panošovy povídky*<sup>5</sup> (*The Squire's Tale*), koncipované do dvou částí, nejprve zavádí čtenáře do „tatarské země“ hrdinného krále Kambuschána<sup>6</sup>, jemuž u příležitosti velkolepé oslavy narozenin (po dvacetileté vládě) poslal vládce Arábie a Indie čtyři exotické dary s magickými schopnostmi: bronzového koně, který majitele donese kamkoli si bude přát, zrcadlo, jež odhalí zradu a věrolomnost, případně nevěru milence, meč, jehož rána se nikdy nezahojí, a prsten. Kouzelný prsten, umožňující porozumět řeči ptáků a poznat hojivé účinky bylin, připadne králově půvabné dceři Kanaci. Magická moc prstenu, respektive motivy vyplývající z princeznina ovládnutí řeči ptáků, tvoří obsah druhé části povídky. Pohádkové prvky první části panošova vyprávění evokují atmosféru příběhů *Tisíce a jedné noci*, jak je známe např. z Hrubínova poetického převyprávění. V *Juristově povídce* (*The Man of Law's Tale*), vyznačující se komplikovanější dějovou linií a výraznou inspirací řeckými mýty, Biblí a klasickými zdroji (CHAUCER, Geoffrey, VOELKER, Sarah Ray a Karen PICA, 1995, s. 45), Chaucer vykresluje dramatické osudy dcery římského císaře Konstancie, původně zaslíbené syrskému sultánovi (odhodlanému zřici se pro sňatek s křesťankou své víry), jež prostřednictvím intrik sultánovy matky a matky svého pozdějšího manžela krále Alla prodělá těžké životní zkoušky, které však v závěru šťastně překoná. Sultán a Syřané jsou v Konstanciině křesťanském diskurzu pojímáni jako barbaři tvořící protipól křesťanů.

„Otče, i ty, milá máti, poručte své dítě milosti Kristově. Musím jít do Sýrie a už vás nikdy neuvidím. Ženy jsou poddány mužům a vy si přejete, abych byla poslána k barbarskému národu; poručte mě tedy Ježíši Kristu.“  
(CHAUCER, Geoffrey, 1976, s. 82)

Přes sultánovy ústupky, který je pro svoji lásku ke Konstancii ochoten obětovat svoji víru, i dohodu o svatbě mezi Muslimem, byť pokřtěným, a křesťankou, naznačuje Chau-

4) *Aluze na dobově exotické geografické lokality se objevují např. již v Chaucerově Příběhu rytíře (MIŠTEROVÁ, Ivona, 2008, s. 118).*

5) *Carol Falvo Heffernan (2003, s. 47–48) uvádí, že Kathryn Lynch považuje za hlavní motiv Chaucerovy Povídky panoše, jež je opředena exotickou aurou, právě orientalismus. Podobně Sheila Delany lokalizovala orientalismus v Chaucerově Legendě o dobrých ženách (viz dále).*

6) *Lesley A. Coote (2002, s. 351) se domnívá, že jde pravděpodobně o Čingischána. Posel přinášející magické dary jménem arabského a indického krále oslovuje Kambuschána jako „svého lenního pána“ (CHAUCER, Geoffrey, 1976, s. 143).*

cer dalším vývojem děje neobvyklost (a nežádanost) podobného spojení, což potvrzuje v závěru sama Konstancie:

„Slitujte se, drahý otče! Už mě neposílejte do pohanských zemí, ale poděkujte tady mémuchoti za jeho dobrotu.“  
(CHAUCER, Geoffrey, 1976, s. 90)

Zatímco v *Panošově* a *Juristově povídce* Chaucer akcentoval klasické motivy kouzelných darů a nenávislné manželovy matky (v Konstanciině případě sultánovy matky a matky jejího manžela krále Alla) prezentované v exotickém kontextu nádhery a hojnosti Kam-buschánova dvora, zejména hostiny oplývající vybranými „tatarskými“ lahůdkami („zvláštními omáčkami, pečenými labutěmi a volavkami...“), soubor deseti povídek *Legenda o dobrých ženách* (*The Legend of Good Women*, 1385) soustřeďující se, jak název napovídá, na významné „ženy historie“, podává odlišný obraz Orientu. Dvě z povídek se zaměřují na severoafrické královny Kleopatru a Didonu. Podle Carol Falvo Heffernan (2003, s. 47) si středověké západní vnímání přirozeně asociovalo Kleopatru a Didonu – i přes jejich nespornou spojitost s římskou historií a legendami – s percepcí islámu a Muslimů, jež se postupně formovala již od 7. století (viz výše) a zvláště v době křížáckých válek. V povídce o Kleopatře se Chaucer zaměřuje spíše na konsekvence Kleopatřiny a Antoniovy lásky než na lásku samotnou. V Didonině příběhu vyzdvihuje Chaucer zejména královninu empatii, jež ji spolu se smyslností, prezentovanou na pozadí okázalosti kartaginského dvora, dovede až k tragickému konci<sup>7</sup>.

Středověké vnímání Orientu se utvářelo nejen v kontextu křížových výprav, ale přirozeně souviselo s pronikáním východní civilizace do Evropy; v simplifikované podobě představoval Orient konotaci vnímání islámu a zejména Muslimů, kteří se v literárním vyjádření stávali nositeli jinakosti.

### Fantastika objevitelských cest

V období renesance byl zájem o exotické lokality ještě umocněn atmosférou zámořských objevitelských cest a převratných objevů, jež přirozeně souvisely s celkovými změnami společenskými a ekonomickými. Objevitelské výpravy jsou v anglické renesanční litera-

tuře reflektovány specifickým způsobem. V průběhu 16. století zprostředkovávaly geografické a etnografické informace zejména překlady původních řeckých a latinských děl Herodotových a Pliniových oplývajících nadsazeným líčením fyzických dispozic Afričanů. Velké oblibě se těšily také Mandevillovy cestopisy, jejichž v mnohém fantastní a naivní koncepce těžící z Pliniova popisu monstrózních Afričanů později inspirovala mj. Richarda Hakluyta i Waltera Raleigha. Nově objevená území a zámořské výpravy přitahovaly pozornost mnoha autorů a dobrodruhů, např. George Besta, Waltera Biggese, Waltera Raleigha, Richarda Hakluyta aj. V závěru 16. století nabyly primární zdroje geografických informací sofistikovanější a věrohodnější podoby a překlady byly postupně vystřídány cestopisy, které významnou měrou ovlivnily zejména tvorbu dramatickou.

### Reflexe „jinakosti“ v renesanční literatuře

Návrat k oblíbené alexandrovské tematice představuje hra dvorského básníka Johna Lylyho *Kampaspé* (*Campaspe*, 1584), modifikovaný příběh Alexandra Velikého, slavného řeckého malíře Apella a jedné z Alexandrových konkubín Kampaspé. Lyly pravděpodobně čerpal podněty z nedochované, avšak ve své době značně rozšířené balady o Alexandrovi, Kampaspé a Apellovi a jejich věrném přátelství<sup>8</sup>, nicméně hlavním zdrojem inspirace se Lylymu staly klasické zdroje (LYLY, John, HUNTER, G.K. a David BEVINGTON, 1999, s. 6), k nimž zřejmě náležel také 35. a 36. svazek Pliniovy *Přírodní historie* věnovaný významným řeckým malířům a jejich metodám. Ve dvou odstavcích věnovaných Apellovi se Plinius nejprve zaměřil na umělcův vztah k Alexandrovi Velikému a posléze na Alexandrovu velkomyslnost prezentovanou prostřednictvím apokryfické odměny malíři: Alexandr požádal Apella, aby ztvárnil jednu z jeho nejoblíbenějších konkubín Kampaspé nahou. Když si při pohledu na obraz Alexandr uvědomil malbou promlouvající Apellovu lásku ke Kampaspé, velkodušně si ponechal obraz a Kampaspé věnoval Apellovi.

V Lylyově hře můžeme vysledovat shodné body i odlišnosti s Pliniovým vyprávěním. Na rozdíl od Plinia, v jehož podání je Kampaspé prezentována jako Alexandrova konkubína, Lyly představuje alžbětinskému obecnstvu Kampaspé coby půvab-

7) Carol Falvo Heffernan mj. upozorňuje ve svém eseji na odlišnosti a shody s Ovidiovým a Vergiliovým textem (2003, s. 58–61). Kartaginské královně Didoně je věnována rovněž hra Christophera Marlowa (viz dále) *Dido, Queen of Carthage* (první knižní vydání 1594), dramatické zpracování klasického příběhu lásky mezi trojským hrdinou Aeneasem a Didonou.

8) Podle G. K. Huntera a Davida Bevingtona (1999, s. 6) balada dosáhla značné popularity zejména v letech 1595/1596, kdy byla zapsána do londýnského Nakladatelského rejstříku (*Stationer's Register*).

nou a pokornou thébskou zajatkyni,<sup>9</sup> jež si získá Alexandrovu lásku. V závěru hry rovněž Lylyův Alexander (podobně jako Alexander Pliniův) ukazuje svoji velkomyslnost, přenechává Kampaspé zamilovanému Apellovi a sám – jako skutečný vládce, pro něhož není jiné volby – potvrzuje svoji roli vladaře a vojevůdce a vydává se na tažení do Persie. V souvislosti s Alexandrovou preferencí vladařských povinností nad láskou poukazuje Zdeněk Stříbrný (1965, s. 26) na Lylyův nepřímý hold královně Alžbětě I. a alegorické zobrazení události na Alžbětině dvoře.<sup>10</sup>

Marlowova hra nesoucí jméno titulního protagonisty (*Tamburlaine the Great*, 1590) a ohromující exoticky znějícími hydronymy a choronymy vykresluje hyperbolický obraz Asiata Tamerlána<sup>11</sup> v několika dimenzích jako obratného státotvůrce, nelítostného vojevůdce, barbarského mstitele, orientálního mecenáše umění a vědy (STŘÍBRNÝ, Zdeněk, 1965, s. 100) a milujícího manžela. Přes nepochybnou nadsázku a redukci událostí Tamerlánova života se Marlowovi podařilo zobrazit kladné i stinné stránky turkického dobyvatele, jenž svým exotickým původem, krutostí k protivníkům a zároveň láskou k ženě bezpochyby fascinoval alžbětinské publikum. Tamerlán nebo také Timur Lenk proslul jako vojenský inovátor a prozíravý stratég, oplývající schopností přelstít protivníky nejrůznějšími způsoby<sup>12</sup>, iniciátor obávaného špiónážního systému, jehož informátory tvořili vysoce postavení ministři i kupci z karavan křižujících Evropou (NICOLLE, David a Angus McBRIDE, 1990, s. 17). Nelítostný charakter Tamerlánových geopolitických expanzí do jisté míry potvrzují přízviska „bič boží“ a „teror světa“ (Scourge of God and Terror of the World); Tamerlánovy ataky za sebou zanechávaly katastrofické následky: vyplněná území, vypálené vesnice, vyvražděné, zmrzačené, znásilněné a zotročené obyvatelstvo. Po bitvě praktikoval Tamerlán barbarský zvyk navršování pyramid z lebek zavražděných protivníků (KLEVEMAN, Lutz, 2003, s. 304). Svými invaze-

mi si Tamerlán postupně podmanil rozsáhlá území; ušetřena nezůstala, např. Persie, Indie, Sýrie a Osmanská říše, s níž je spojena legenda o zajetí osmanského sultána Bayezida I., jenž byl v bitvě u Ankary v roce 1402 zajat a údajně držen v železné kleci jako divoké zvíře, dokud si neroztříštil hlavu o mříže klece. Bayezidovo věznění, jež plasticky zobrazil Christopher Marlowe, představuje pravděpodobně pouhou fabulaci, nicméně Tamerlánovu krutost potvrzují jeho nemilosrdné vojenské praktiky (viz výše) a mj. příkaz k exterminaci či oslepení celých rodů, jež mohly představovat ohrožení Tamerlánovy vlády (NICOLLE, David a Angus McBRIDE, 1990, s. 19). Tamerlánova vítězná vojenská tažení pravděpodobně přitahovala pozornost alžbětinského dramatika a potažmo i publika, mohla však zároveň evokovat paralelu se zámořskými a ekonomickými snahami alžbětinské Anglie. K tomuto pojetí se kloní např. Richard Wilson (1995, s. 50), jenž považuje za matrix Marlowova dramatu právě kontext renesanční Anglie; podle Wilsona Marlowe ve skutečnosti zobrazuje své krajany.

Přes evidentní hyperbolické zobrazení Marlowe osobitě interpretuje Tamerlána nejen jako nelítostného dobyvatele, pokořitele a imperátora, ale rovněž jako příkladného a milujícího manžela; právě Tamerlánova láska k Zenocraté představuje nezanedbatelný, respektive polidšťující rys Tamerlánova charakteru. Zenocraté svou krásou, slitovností a uvědoměním si pomíjivosti lidského života a jeho limitů, doplňuje a vyrovnává Tamerlánovu krutost a nemilosrdnost. Marlowe obratně vystihl Tamerlánovu proměnu z barbarského uchvatitele v dvorného citele po setkání se Zenocraté na samém počátku hry, kdy galantně a pokorně zjišťuje, zda je zasnoubena:

Tamburlaine: But tell me, madam, is your grace betrothed?

1. 2. 32 (MARLOWE, Christopher, 2008, s. 9)

Obdobně na konci prvního dílu podává Tamerlán svědectví o Zenocratině nevinosti jejímu otci, egyptskému sultánovi:

Tamburlaine: Her state and person wants no pomp, you see;

And for all blot of foul in chastity,

I record heaven, her heavenly self is clear.

5. 1. 484–486 (MARLOWE, Christopher, 2008, s. 67)

*Alcazarská bitva* George Peela (*The Battle of Alcazar*, 1594) evokující skutečné události v severozápadní Africe v okolí Fezu v roce 1578 líčí dramatický boj o marocký trůn mezi třemi marockými králi Mulai Mohammedem (ve hře Muly Mahamet), Abd el-Malekem (Peelův Abdelmelec) a Ahmedem el-Mansúrem (Muly Mahamet Seth). Po Kydově vzoru uvádí Peele kontextuální souvislosti prostřednictvím postavy prezentátora, jenž se obrací přímo k publiku, vysvětluje detaily děje a mluvené slovo oživuje pantomimickými obrazy. Na začátku hry objasní podstatná fakta a představí protagonisty; nejde však

9) Není bez zajímavosti, že Kampaspé je poprvé představena v přítomnosti Timocley, sestry thébského generála, jež sama promlouvá k Alexandrovi (LYLY, John, HUNTER, G.K. a David BEVINGTON, 1999, s. 8). Stylizace Kampaspé coby neurozené thébské zajatkyně vpodstatě nevyklučuje transformaci jejího statusu na Alexandrově dvoře, nicméně není prvotně představena jako konkubína.

10) Lyly pravděpodobně narážel na nezdařené námluvy Alžbětina nápadníka, o dvacet dva let mladšího vévody z Alençonu, jenž zemřel v roce 1584 (STŘÍBRNÝ, Zdeněk, 1965, s. 26).

11) Přímé narážky na Tamerlána se objevují ve hře Roberta Greena *Alfonsus*, král aragonský (*The Comical History of Alphonsus, King of Aragon*, tisk 1599), v níž se Greene pokusil překonat Tamerlánovy dobytelské úspěchy (STŘÍBRNÝ, Zdeněk, 1965, s. 69).

12) David Nicolle a Angus McBride (1990, s. 17–18) zmiňují Tamerlánovu pověstnou schopnost oklamat protivníky, mj. rozšiřováním zvěstí o rozpadající se armádě nebo předstíráním silné nevolnosti před ambasadory.



o pouhý výčet dramatis personae, nýbrž o úvodní klasifikaci postav: marockému králi Abdelmelecovi se dostává chvály za porážku uzurpátora trůnu Muly Mahameta, atributu statečný berberský „vládce“ a přízviska Muly Mollocco (this brave Barbarian Lord, Muly Mollocco). Uchvatitel trůnu Muly Mahamet je v kontrastu s Abdelmelecem vylíčen jako barbarský Maur, jehož černý zjev evidentně koreluje s Mahametovými krvavými činy (black in his look and bloody in his deeds). Peele tak vytváří jednoznačnou souvztažnost mezi tmavým zbarvením kůže a temným nitrem, zároveň však uvádí na alžbětinské jeviště archetypy postavy Maura, jedinečné ve své protikladnosti. Pozitivní obraz maurského protagonisty mohl souviset se soudobým historickým pozadím vzniku hry a její scénické realizace. Emily C. Bartels připomíná (2008, s. 24), že v době uvedení *Alcazarské bitvy* na divadelní jeviště královna Alžběta I. vyjednávala s el-Mansúrovými marockými vyslanci o vytvoření politické a ekonomické aliance, jež trvala po celou dobu vlády obou panovníků, tj. do roku 1603. Anglicko-marocká jednání a obchodní kontakty lze, zejména ve sféře „vojenské“, vysledovat již po Abd el-Malekově nástupu na trůn, kdy výměnou za marocký sanytr Anglie dodávala Maroku střelné zbraně včetně arkebuz. Kontext aktivních politických a obchodních styků mezi oběma zeměmi mohl ovlivnit celkovou koncepci kladné postavy marockého krále Abdelmeleca (RICHARDS, Jeffrey H., 2005, s. 156).

Abdelmelecovu úctyhodnost potvrzují vládcova vlastní slova (ve své první řeči děkuje bohu a svým mužům za vítězství) i promluvy ostatních, v nichž se mu dostává uznání.<sup>13</sup> Ve velkoryse koncipované scéně alcazarské bitvy, na níž se podílí také portugalský král Sebastian, využívající italských žoldnéřů anglického dobrodruha Thomase Stuckeyle, král Abdelmelec<sup>14</sup> sice umírá, ale jeho nástupcem se stává jeho bratr Muly Mahamet Seth (el-Mansúr). Během bitevní vřavy padnou také zlosynný Muly Mahamet, Thomas Stuckeley a rovněž portugalský král Sebastian. Zatímco mrtvé tělo Muly Mahameta nechává nový vládce pro výstrahu stáhnout z kůže a vycpat slámou, mrtvému portugalskému králi Sebastianovi se dostává veškeré pocty, jež náleží křesťanskému vládci.

Přínos Peelovy svébytné interpretace událostí marockých dějin spočívá zejména ve vytvoření kladné dramatické postavy Maura Abdelmeleca, jehož udatné a ctné chování kontrastuje s Muly Mahametovými úskoky. Jeffrey H. Richards (2005, s. 156) uvádí, že Abdelmelecovo postavení nelze sice zcela ztotožnit se statutem „hrdiny“, nicméně reprezentuje maurského vládce s křesťanskými ctnostmi, stoickou rezignací, patriotismem, vztahem k bohu a nesobeckou oddaností věci, tedy všemi kvalita-

mi, jimiž se vyznačovali kladní hrdinové britských her. V této souvislosti bychom pravděpodobně našli shodné body mezi Peelovým Abdelmelecem a Shakespearovým Othellem, zatímco Muly Mahamet mohl být prekurzorem zloduchů tmavé pleti Eleazara či Aarona (viz níže).

George Peele je rovněž autorem lidové hry *Turecký Mahomet a krásná Řekyně Irena*, která se však ztratila (STŘÍBRNÝ, Zdeněk, 1965, s. 51).

Kydův tragický příběh *Soliman a Persida* (*Soliman and Perseda*, 1592, tiskem 1599) byl zřejmě původně uveden jako „hra ve hře“ v rámci *Španělské tragédie* (LUKAS, Erne, 2001, s. 160) a později rozpracován jako samostatná hra, na jejímž začátku a zároveň na konci každého aktu se tři alegorické postavy, Lásky, Štěstěna a Smrt, přou o svoji důležitost v průběhu událostí. Titulní protagonista sultán Soliman je v duálním pohledu prezentován nejprve jako zdánlivě velkorysý a laskavý vladař, jenž učiní rhodského rytíře Erasta kapitánem Janičářů, a posléze jako nelítostný pokořitel Rhodu a krutý a chlípný tyran, který ve slepé touze po Erastově milé Persidě zradí a dokonce zavraždí své přátele a rádce. Solimanova transformace ve vilného a bezohledného barbara mohla podle Jonathana Burtona (2005, s. 34) představovat varování před obrazem muslimské ušlechtilosti. Sultánova zdánlivá šlechtinnost a velkomyslnost musela být v této souvislosti ozřejmena a identifikována jako machinace bezohledného zlosyna. Na postavě sultána Solimana aplikoval Kyd stereotypní, negativní představy spojené s Osmany a dominancí Osmanské říše, jež si v 16. století podmanila řadu evropských území. Hrozba turecké invaze bezpochyby souvisela s obvyklým obrazem obávaného osmanského nepřítele, jak jej nalezneme např. v Shakespearově *Othellovi* či Marlowově *Maltském židovi*. Svým rozsáhlým impériem a vojenskými výboji Osmanská říše představovala stálé ohrožení, na druhé straně však tvořila významnou obchodní velmoc rozvíjející komerční styky s Anglií (viz výše). V alžbětinském Londýně tak bylo možné spatřit nikoli „uchvatitele“, nýbrž muslimské obchodní zástupce a diplomaty. V literárním vyjádření se „turecká hrozba“ spojila s reálnými anglo-osmanskými styky a přetavila se dramatickou tvořivostí jednak do postav krutovládců a požitkářů (Soliman), jednak v postavy komplexnější, umožňující pozitivní interpretaci (např. Selimův bratr Corcut).

V souvislosti s obrazem Osmana v literatuře a na jevišti je potřeba zmínit rovněž anonymní hru připisovanou Robertu Greenovi *Selimus*, respektive *První část tragického panování Selimova* (*The First Part of the Tragical Reign of Selimus, the Emperor of the Turks*, vznik pravděpodobně 1589–1591, tiskem 1594), čerpající z tureckých dějin a zobrazující hrůzovládu sultána Selima. *Selimus* reagoval pravděpodobně na Marlowova Tamerlána, jehož mocenskopolitické snahy a machiavelistické praktiky nalezneme rovněž u Selima, nicméně přínos Greenovy hry spočívá zejména v zobrazení krutosti osmanské dynastické politiky, jež, jak slibují závěrečná slova hry, může vést k další osmanské expanzi.

Signifikanční aspekt Greenovy hry představuje výstižnější a propracovanější pojetí postavy Osmana: osmanský vládce sultán Bayezid volí mezi svými třemi

13) Calcepius Bassa nazývá Abdelmeleca *zdvořilým a ctihodným*, Abdil Rayes oslovuje *vládce konjunktivem „Ať žije král!“* apod.

14) Zdeněk Stříbrný (1965, s. 57) připomíná, že legendární marocký král Abdelmelec v průběhu boje umírá, nicméně jeho bratr Muly Mahamet Seth jeho smrt tají a ponechává Abdelmelecovo vzpřímené tělo ve stanu, aby vzbuzovalo zdání pouhého odpočinku.

syny, kteří reprezentují výrazně odlišné typy postavy Osmana<sup>15</sup>, svého nástupce. Variabilita charakteristiky Selimových synů tvoří příznačný rys hry, neboť narušuje homogenitu zobrazení postav Osmanů a umožňuje rozšíření konvenčního negativního „osmanského“ tropu. Greene dosahuje názornosti kontrastním zobrazením vážného učence a filozofa Corcuta a jeho negativně pojatých bratrů Acomata a Selima (DIMMOCK, Matthew, 2005, s. 173).

Dramatické postavy „vyznačů islámu“ rozšiřuje stereotypně koncipovaný pomstychtivý Muslim Eleazar, protagonista anonymní hry *Panství chťče* (*Lust's Dominion*) uvedené roku 1600 Henslowovou divadelní společností. Eleazarova barva pleti se stává simplifikovaným negativním symbolem jeho zločinného charakteru. V tomto jednoduchém algoritmu působí Eleazarovo podlé jednání jako konvenční a předvídatelné (FARLEY-HILLS, David, 1990, s. 12).

V Shakespearově *Kupci benátském* (*The Merchant of Venice*, 1598) se o Porciu ruku uchází marocký princ, jenž již svými prvními slovy (II. 1. 1) upozorňuje na barvu své pleti, a v následné promluvě naznačuje komparativní výhodu svého zabarvení kůže, jímž – podle svých slov – nahnal strach nepřítelům a přivábil lásku žen.

Jinakost Aarona, jenž dominuje Shakespearově hře *Titus Andronicus* (1592), je stereotypně zdůrazněna černou barvou kůže a postupně dotvářena prostřednictvím Aaronových skutků a diskurzu tragédie. Démonická podstata Aaronova charakteru je spjata s distinktivními fyzickými rysy, jimiž Aaron i ostatní postavy hry ve svých promluвах operují, např. „vlas jako vlna“ (Aaron, II. 3. 34), „černá pleť“, „lepší je černého uhlu barva nad jinou“ (Aaron IV. 2. 34, přeložil J.V. Sládek). Shakespeare – podobně jako Peele v případě Muly Mahameta – zřetelně naznačuje paralelu mezi Aaronovou temnou duší a temným zevnějškem.

Shakespearova Othella<sup>16</sup> (*Othello, the Moor of Venice*, hrána 1604) nelze ztožnit s žádnou z uvedených dramatických postav; je sice identifikován zbarvením své pokožky, ale na rozdíl od stereotypně definovaných zloduchů Muly Mahameta, Eleazara či Aarona, představuje Othello postavu širokospektrální a komplikovanější. Již v úvodu tragédie Shakespeare příznačně pozdržuje Othellovův příchod na scénu a nechává nejprve promluvit Jaga, jehož expresivní vyjádření na Othellovu adresu iniciují stereotypně negativní předsudky spojené s postavou Maura. Obraz Othella je konstituován za Othellovy nepřítomnosti prostřednictvím Jagových slov, v nichž se nikterak netají svojí nenávisť (I. 1. 39). Jagovy pejorativní výrazy se týkají Othellovy fyziognomie (ten negr pyskatej; I. 1. 66), věku a sexuality (právě teď jeden starej černej beran/vám obskakuje

bílou ovečku; I. 1. 88–89). Jagovy zřetelně lascivní a obscenní výroky využívající barevného kontrastu černé a bílé barvy a animálních metafor kopulace bezpochyby fascinovaly jakubovské obecenstvo senzačním námětem vztahu bílé ženy a černého muže.

Tento esej se pokusil stručně nastínit zobrazení Orientu a Orientálců v anglické středověké a renesanční literatuře a vysledovat paradigmata zobrazení. Středověký orientální diskurz veršovaných románů, formovaný pod vlivem křížových výprav do Svaté země, prezentoval v podstatě simplifikovaný jednotvárný obraz bojechtivých Saracénů podléhajících v čestném a spravedlivém klání křesťanským rytířům a přijímajících „jejich víru“ (viz karolinský cyklus). V Chaucerových povídkách se objevuje znázornění exotické a do určité míry mysteriózní nádhery orientálních dvorů (např. Kambuschánova dvora) a panovníků (Kambuschána, syrského sultána, královen Kleopatry a Didony). Chaucerův orientální diskurz je opředen cizokrajným a tajemným fluidem, jež v případě *Panošovy povídky* umocňují pohádkové motivy.

Renesance přinesla Evropě a tudorovské Anglii posun nejen v orientálním diskurzu, ale celkovém vnímání světa. Zámořské objevitelské cesty podnítily zájem o Nový svět, nicméně literatura zůstala, jak dokazují uvedená díla, uchválena Orientem a orientálními protagonisty, kteří však na rozdíl od svých středověkých „předků“ prodělali mnohé změny. Postavy odlišného etnického původu nalezneme u Shakespearových předchůdců i Shakespeara samotného. Zatímco se John Lyly uchýlil v k podstatě tradiční alexandrovské tématice a klasickým zdrojům, tvořivý duch Christophera Marlowa zrodil osobitý hyperbolický portrét nelitostného dobyvatele Tamerlána. George Peele obrátil pozornost k soudobým marockým dějinám a uvedl na jeviště dva protikladné archetypy postavy Maura, krále Abdelmeleca vyznačujícího se atributy křesťanských panovníků, a stereotypně negativního uzurpátora trůnu Muly Mahameta. Peelův přínos a novum spočívají zejména v kontrastním zobrazení marockých králů a vytvoření předobrazu kladného maurského hrdiny. Oproti tomu Kydův sultán Soliman představuje obvyklou negativní postavu Osmana, již je možno usouvztažnit ke konstantní hrozbě „tureckého nebezpečí“. Robert Greene narušil homogenitu zobrazení osmanského protagonisty barvitým vylíčením tří (vzájemně se lišících) synů sultána Bayezida. Osobitého Shakespearova protagonistu Othella nelze jednoznačně identifikovat se žádnou z uvedených postav; Othella nelze limitovat do podoby archetypu či utopické fantazie, neboť Othellova podstata nabývá složitějšího a všestrannějšího charakteru. Othello rovněž vylučuje simplifikované spojení mezi černou barvou kůže a dábelským charakterem, jak jej nalezneme u Aarona či Eleazara, neboť zbarvení Othellovy pokožky představuje v celkovém kontextu hry spíše arbitrární rys.

Uvedené příklady dokazují určitý vztah mezi etnickou identitou a paradigmatickým literárního zobrazení, nicméně nelze jednoznačně narýsovat paralelu mezi krutým a bojechtivým protagonistou a odlišným etnickým původem. Podobné srovnání by

15) Nejstarší syn Corcut je filozofem, syn Acomat je charakterizován jako okázale sebevědomý a Selimus je představen jako válečník (viz DIMMOCK, Matthew, 2005, s. 170–174).

16) Více viz *Aspekty etnické a kulturní diverzity v Shakespearově tragédii Othello* (MIŠTEROVÁ, Ivona, 2008, s. 111–127).

bylo značně zjednodušené a zavádějící, neboť obraz příslušníků odlišného etnika v anglické středověké a renesanční literatuře<sup>17</sup> je přes určité shody a stereotypy zobrazení rozmanitý, nazíraný a formovaný západním úhlem pohledu na pozadí aktuálních politických a ekonomických událostí, které se pravděpodobně podílely na utváření diskurzivních strategií.

#### Literatura:

- BARTELS, Emily C. (2008): *Speaking of the Moor: From Alcazar to Othello*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BEJBLÍK, Alois, HORNÁT, Jaroslav a LUKEŠ, Milan (2005): *Shakespearovi předchůdci*. Praha: Odeon.
- BURTON, Jonathan (2005): *Traffic and Turning. Islam and English Drama, 1579–1624*. Delaware: University of Delaware Press.
- DIMMOCK, Matthew (2005): *New Turkes: Dramatizing Islam and the Ottomans in Early Modern England*. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing, Ltd.
- FARLEY-HILLS, David (1990): *Shakespeare and the Rival Playwrights, 1600–1606*. London, New York: Routledge.
- HEFFERNAN, Carol Falvo (2003): *The Orient in Chaucer and Medieval Romance*. Woodbridge: DC Brewer.
- CHAUCEER, Geoffrey (1976): *Canterburské povídky*. Praha: Albatros.
- CHAUCEER, Geoffrey a COOTE, Lesley A., eds. (2002): *The Canterbury Tales*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- CHAUCEER, Geoffrey, VOELKER, Sarah Ray a PICA, Karen (1995): *The Canterbury Tales: Max Notes*. Piscataway, N.J.: Research & Education Association.
- KLEVEMAN, Lutz (2003): *The New Great Game: Blood and Oil in Central Asia*. New York: Grove Press.
- LUKAS, Erne (2001): *Beyond „The Spanish tragedy”: a study of the works of Thomas Kyd*. Manchester: Manchester University Press.
- LYLY, John, HUNTER, G.K. a BEVINGTON, David, eds. (1999): *Campaspe*. Manchester: Manchester University Press.
- LYNCH, Kathryn, L. (2002): *Chaucer's Cultural Geography*. London, New York: Routledge.
- MARLOWE, Christopher (2008): *Doctor Faustus and Other Plays*. Oxford: Oxford University Press.
- MIŠTEROVÁ, Ivona (2008): Aspekty kulturní a etnické diversity v Shakespearově tragédii *Othello*. *Akta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* (4): 111–127.
- MCDONALD, Nicola (2004): *Pulp Fictions of Medieval Essays in Popular Romances*. New York: Manchester University Press.
- NICOLLE, David a McBRIDE, Angus (1990): *The Age of Tamerlane: Warfare in the Middle East C.1350–1500*. London: Osprey Publishing.

RICHARDS, Jeffrey H. (2005): *Drama, Theatre, and Identity in the American New Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

SAID, Edward W. (1979): *Orientalism*. Massachusetts: Vintage Books Edition.

SHAKESPEARE, William (2006): *Othello, benátský mouřenín*. Přeložil Martin Hilský. Brno: Atlantis.

SHAKESPEARE, William (1962): *Tragédie I*. Přeložili J.V. Sládek a Antonín Klášterský. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.

STŘÍBRNÝ, Zdeněk (1965): *Shakespearovi předchůdci*. Praha: Univerzita Karlova.

TREHARNE, Elaine M. (2002): *Writing Gender and Genre in Medieval Literature: Approaches to Old and Middle English Texts*. Woodbridge: DS Brewer.

WARD, Adolphus William a WALLER, Alfred Rayney, eds. (1974): *The Cambridge History of English Literature*. Rochester, New York; Suffolk: Cambridge University Press Archive.

WILSON, Richard (1995): Visible Bullets: *Tamburlaine the Great* and Ivan the Terrible. *A Journal of English Literary History* 62(1): 47–68.

17) Autorka si je vědoma omezeného výběru literárních děl, jež byla podrobena analýze.

**Pavel Šindelář**

## ***Aktivní podíl státu na náboženské obnově v poreformní Číně***

### **Abstract:**

*The Chinese religious revival initiated by the reforms of the post-Mao era is a phenomenon evident at each step in today's China and an issue frequently reflected in academic sphere. The Chinese state plays a crucial role in this process. The tension between the state and religious subjects has been constant in Chinese history and it originates in the traditional concept of the government being the highest and all defining element in the society. It derives from the fight for the mandate over the society and results in many contradictions. The position of the current Chinese government to religions is recently motivated not only by control and dominance in the society. The government has started and is further developing efforts to achieve the so called „harmonious society“ and streams of the differentiated religious scene should actually participate on its functioning. The Chinese state, besides being regulating and repressing religious life in its country, also actively contributes as a guarantor or even an initiator of the religious revival. The government supports the growing popularity of the key figure in Chinese thinking – Confucius. Some state cults and rituals are being revived as well. Within the frame of a tourist and cultural boom, huge amounts of state money are being invested in (re)construction of new temples, pilgrimage sites and institutions. This paper attempts to analyze these active approaches of Chinese government to the religious life, to explain their motivations and to prove their historical parallels.*



K rozluštění dnešní náboženské situace v Čínské lidové republice (ČLR) neexistuje žádný jednoduchý a obecně platný klíč. Dnešní vývoj na poli náboženství v Číně není zdaleka definován jen represivní náboženskou politikou její vlády a už vůbec ne její domnělou materialistickou ideologií. Zároveň nelze současnou situaci chápat jako ničím nekontrolovaný, živelný vývoj v překotně se transformující společnosti. Jde o velice komplexní problém, v němž důležitou roli hrají původní kulturní a civilizační vzorce, stejně jako vyrovnávání se s kulturními a civilizačními vzorci do Číny relativně nedávno importovanými.<sup>1</sup> Hybatelem čínské náboženské politiky se stávají ambice jedné společenské vrstvy udržet si v zemi své výhradní mocenské postavení, stejně jako všudypřítomná řízeň po přirozeném náboženském sebevyjádření domácího obyvatelstva, jež mu bylo a je různými způsoby upíráno. Následující text se pokusí vymezit základní mody přístupu čínského státu k náboženské obnově probíhající od počátku 80. let v ČLR. Dále se pokusí pojmenovat motivace a souvislosti těchto rozdílných přístupů čínského byrokratického aparátu k náboženskému životu vlastního obyvatelstva. Největší prostor pak bude věnován tomu typu náboženské politiky, která zůstává dosud většině pozorovatelů ze Západu neviditelná, avšak v čínské realitě je celkem signifikantní a pro pochopení budoucího vývoje navíc klíčová. Jde o aktivní státní podporu zaměřenou na určité formy religiozity a určité trendy s náboženstvím přímo či nepřímo souvisejících.

Tento text jistým způsobem navazuje na autorův příspěvek z předminulého sborníku kolokvia *Orientalia Antiqua Nova*, který se na základě srovnání historických dat s moderními dějinami čínské náboženské politiky pokoušel dokázat, že model vztahu vlády k náboženství je v průběhu dějin čínské civilizace poměrně neměnný (ŠINDELÁŘ, 2007). Předchozí studie prozkoumávala, nakolik je tradiční čínský koncept vlády konceptem sakrálním, který se vyvinul v průběhu čínského starověku z propojení rodového kultu předků s klanovou (později státní) hierarchií.<sup>2</sup> Hlava tradičního politického celku – čínský císař se v takto nastaveném kosmologickém systému stal výhradním komunikátorem s nadsvětskou sférou a klíčovou postavou tohoto nábožensky chápaného organismu. V situaci výměny dynastií, tedy v případě nutnosti obměny sakrální garance světového řádu, byl problém systému pohotově vyřešen implementací konceptu „man-

dátu nebes“.<sup>3</sup> Tato idea sakrální legitimizace moci se brzy ujala a stala se jedním ze stavebních prvků čínské politické filozofie i lidových kosmologických představ. Jednotlivá náboženství vznikající a přicházející v průběhu dějin do čínské říše tento fungující model světa svými odlišnými kosmologickými paradigmaty odjakživa ohrožovala (KINDOPP a HAMRIN, 2004). Čínský stát se je proto snažil vždy určitým způsobem pacifikovat. Současná čínská reprezentace tento čínskému myšlení vlastní model vztahu státu k náboženstvím nenahradila modelem novým, ale dle řady indicií prostě jen převzala. Přes hlasité proklamace a radikální politiku v období po zániku císařství (1911), která měla stvrdit rozchod s tradiční čínskou politickou filozofií, zůstává obsah samotné politiky prakticky nezměněn.<sup>4</sup> Původní náboženskou argumentaci jen nahradila argumentace vycházející z dědictví evropské moderny (nacionalismus, pokrokovost, socialismus, vědeckost) doplněná o řadu charakteristicky čínských rysů.

Tento text se již nebude historickému vývoji náboženské politiky v Číně podrobněji věnovat. Pokusí se na základě již provedené kritické reflexe tohoto vývoje (např. OVERMYER, 2003; SLOBODNÍK, 2007; YANG a TAMNEY, 2005; YANG, 2008; YU, 2005) popsat a zasadit do souvislostí současnou náboženskou politiku aplikovanou čínskou politickou reprezentací počínaje otevřením se Číny světu po smrti Mao Zedonga (1976) a odklonem země od jeho radikálního myšlenkového dědictví. Od začátku 80. let lze v Číně sledovat mohutnou vlnu náboženské obnovy, spojenou s nástupem nové pragmatické politické generace (Deng Xiaoping). Tato obnova je spuštěna ekonomicko-politickými reformami a souvisejícím uvolněním uvnitř tehdejší čínské společnosti. Náboženská obnova je velice široký fenomén a zasahuje mnoho náboženských tradic i forem religiozity. Obnovený zájem zaznamenávají nejen tradiční čínská náboženství jako buddhismus nebo taoismus, ale také náboženství etnická (tibetský buddhismus, islám xijiangských Ujgurů nebo náboženské systémy početných čínských menšin v jihozápadní Číně). Velký boom prodělávají i náboženství relativně nedávno importovaná, zejména křesťanství, ale i nejrůznější lidové proudy religiozity a její další nesnadno zařaditelné specifické čínské formy (např. kult předků, *fengshui*, tradiční léčitelství atd.). Čínská

1) Těmito importovanými kulturními a civilizačními vzorci jsou myšleny nejen všechny na západě vzniklé „ismy“ (nacionalismus, socialismus, kapitalismus aj.), které zásadním způsobem formovaly historii a politiku čínské říše 19. a 20. století, ale také západní myšlení jako komplexní a čínské civilizaci cizí systém. Například obecný pojem náboženství (pl.) je do konce 19. století čínskému myšlení zcela neznámý a do čínského jazyka se dostává až z modernizované japonštiny, která ho krátce předtím přejímá jako součást velké výpůjčky západního vědění v rámci reformy Meidži (YU, 2005, s. 7).

2) Tento vývoj lze nejpозději pozorovat v průběhu první „literární“ doložené dynastie Shang (商, 1600–1100 př. n. l.).

3) Mandát nebes (天命, *tianming*) se objevuje s přechodem mezi dynastiemi Shang a Zhou (周). Tento koncept má do budoucna legitimizovat předávání moci mezi jednotlivými rody a zejména jejich rodovými předky. Indiciemi k odejmutí mandátu nebes se stávala zásadní vybočení z harmonického stavu společnosti, ať už měla podobu přírodních, politických nebo sociálních pohrom.

4) Ucelený obraz nemění se reálné náboženské politiky na proměňujícím se ideologicko-politickém pozadí Číny 19. a 20. století poskytují například kniha bratislavského sinologa a tibetanisty Martina Slobodníka mapující postupně postoj císařského aparátu, nacionalistického státu, maoistické revoluční mašinerie i současné administrativy k tibetskému buddhismu (SLOBODNÍK, 2007).

vláda se přirozeně pokouší na tento živelný a mnohavrstevný proces náboženského vývoje uvnitř vlastní společnosti reagovat aplikací specifické politiky.

Západní sdělovací prostředky nám určitý obraz čínské náboženské politiky poskytují. Bylo by jistě zajímavé podrobit zkoumání otázku, proč je mediální pokrytí tématu náboženské represe vzhledem k velikosti země a přímo úměrnému množství ostatních problémů globálního dosahu tak nadhodnocené. Z jednoduché analýzy tisku a internetových zpravodajských serverů lze vysledovat jak neúměrně velika pozornost je věnována právě tématům útlaču náboženských skupin a opakovanému porušování práva na svobodu vyznání v Číně.<sup>5</sup> Pokračující perzekuci tibetských buddhistů, protiteroristické politice vůči ujghurským muslimům, neustávající kampani vůči hnutí Falun gong i zásahům do života protestantské a katolické církve je věnován větší prostor než výbušné situaci vnitřní migrující populace, nárůstu sociálních bouří ve městech i na venkově nebo katastrofickému stavu životního prostředí (viz PERRY, 2002; GOLDMAN a MACFARQUHAR, 1999). Navíc západní mediální reflexe čínské náboženské politiky začíná a končí u jediného typu z jinak širokého vějíře přístupů čínského státu k náboženské aktivitě vlastní společnosti. Jde samozřejmě o politiku represe, kterou jedinou jsou západní média na základě logiky současného mediálního provozu schopny a ochotny světové veřejnosti „prodat“.

Tento příspěvek se pokusí náboženskou politiku čínského státu popsat komplexněji, než činí světová média, nejprve ale nabízí pohled na motivace a předpoklady, z nichž tvůrci náboženské politiky ve státním aparátu ČLR vycházejí. Motivace (nejen) náboženské politiky v Číně je v nejobecnější rovině celkem přímočará a opět vcelku neměnná od prapočátků této civilizace. Jde o udržení „harmonie“ ve světě, přičemž světem se v tradičně čínském pohledu myslí především vlastní společnost či země. Přes bohatou historii čínských vojenských tažení proti okolním etnikům a státům i tvrdou imperiální politiku vůči oblastem jako je již zmiňovaný Tibet, Xinjiang nebo Taiwan lze v těchto akcích vždy vysledovat jakousi dostředivou politiku, jejíž motivací je zajištění stability, prosperity, míru a harmonie v říši středu, jakkoliv se reálné prvky této politiky mohou zdát krátkozraké či kontraproduktivní. Harmonie je tradiční a konstituující koncept čínského nábožensko-filozofického systému. Je jak cílem snažení jednotlivce například v oblasti vlastního zdraví nebo rodiny, tak zejména ideálem politiků, intelektuálů

v kontextu celé čínské společnosti. Harmonii uvnitř společnosti byl a je v Číně vždy v případě potřeby obětován zájem, svoboda či harmonie jednotlivců nebo jejich jednotlivých komunit. Tradiční koncept harmonie se v dnešní době vrací z oblasti obecně sdílené, ale veřejně neproklamované dědičné výbavy čínské společnosti zpět na politické výsluní. „Harmonická společnost“ (和谐社会, *hexie shehui*) byla definována jako politický cíl dnešního prezidenta a předsedy komunistické strany Hu Jintaa.<sup>6</sup> Konkrétní obsah pojmu harmonie se samozřejmě v historii lišil. Z hlediska dnešní politické reprezentace ji lze chápat v první řadě jako udržení ekonomického růstu, společenského smíru, vlastní moci a z toho vyplývající dominance v oblasti ideologické, která určitým způsobem konkuruje oblasti náboženské. Vládnoucí vrstva dnešní Číny se vyznačuje skutečně velkou mírou pragmatismu, takže náboženská politika je přes všechny lidsko-právní a legislativní proklamace motivována a přetvářena výhradně vzhledem k výše jmenovaným cílům. Reálná čínská náboženská politika není univerzální, ale utilitaristická, a proto není divu, že například vládní postupy vůči populárním buddhistickým klášterům Labrang (provincie Gansu) a Bailingzi (provincie Hebei) mohou být téměř protichůdné (srov. SLOBODNÍK, 2007, FISHER 2008, YANG a WEIN, 2005).

Na základě studia problematiky soudobé náboženské scény v Číně a politiky čínského státu na všech jeho úrovních (centrální i lokální vlády, školství, média, věda) lze dospět k následujícímu pracovnímu rozdělení, které by mělo zkoumání a pochopení čínské náboženské politiky usnadnit. Nejde o politiku státem takto explicitně formulovanou a odděleně aplikovanou. Spíše se jedná o jakési uplatňované strategie, které slouží k udržení otěží živelného procesu náboženské obnovy v rukou státního aparátu. Všechny čtyři rozdílné a často protichůdné typy přístupu státu k náboženství<sup>7</sup> vycházejí ze společné,

6) Hu Jiatao přijal za svůj tento koncept na základě dokumentu *Rozhodnutí ústředního výboru čínské komunistické strany o budování socialismu a harmonické společnosti a další důležité otázky* vydaného 6. plénem 16. zasedání výboru (říjen 2006). *Harmonická společnost se od té doby stala oficiální stranickou ideologií, jakou byla například dřívejší Jiang Zeminova teorie „Tří reprezentantů“ a stala se ústředním tématem sedmnáctého stranického kongresu v říjnu 2007.*

7) *Problematika samotného termínu náboženství a jeho obsahu je pro studium čínské náboženské reality i náboženské politiky zcela zásadní a zároveň značně odlišná od obdobné problematiky, kterou řeší například západní religionistika. Právě vymezení pojmu a jeho aplikace je jedním z důležitých nástrojů, které čínský stát a v jeho službách bohužel i čínská věda v náboženské politice využívají. Bádání v této oblasti na zásadní příspěvky do diskuse teprve čeká. Čínský úhel pohledu přibližuje například HE, 2006; CHEN 2006; REN a LIANG, 2006. Úvod do čínského světa akademického bádání poskytuje YANG, 2004. Čínské vědecké pokusy o teorii náboženství, zejména ve vztahu ke křesťanství představuje např. ZHUO, 1996.*

5) *Text vychází z analýzy tisku prováděné v poněkud specifické době před a po konání letních olympijských her v Pekingu (srpen 2008), kdy byla pozornost věnována stavu lidských práv o něco větší než obvykle. Důvodem bylo pravděpodobně špatné svědomí západní veřejnosti, poté co její reprezentace Číně právě s vírou ve zlepšení situace na poli lidských práv jejich konání přičkla. Později se stala naopak svědky posilování politiky tvrdé ruky vrcholící březnovým výbuchem násilí v Tibetu jen pár měsíců před zahajovacím ceremoniálem OH.*

výše pojmenované motivace harmonie a udržení moci. Jedná se o 1.) politiku regulace, 2.) politiku indiference (nezasahování), 3.) politiku represe a 4.) politiku aktivní podpory.

Politika regulace je rozhodně nejrozšířenější a ze strany čínské vlády nejčastěji aplikovaný typ náboženské politiky (POTTER, 2003). Jejím předpokladem je vymezení toho, co je a co není náboženství, a následné legislativní a byrokratické zarámování takto rozdělené scény.<sup>8</sup> Byrokratizace se projevuje zejména existencí vládního Úřadu náboženských záležitostí (国家宗教事务局, Guojia zongjiao shiwuju), který koordinuje náboženskou politiku na lokální i centrální úrovni, a jemu podřízených celostátních organizací zastřešujících veškerou legální činnost jednotlivých státem uznaných náboženství.<sup>9</sup> Díky této byrokratizaci může překvapený západní turista objevit na různých tradičních poutních či religiálních objektech po celé Číně vládou instalované cedule opatřené i anglickým překladem hlásající poněkud zvláštní ocenění jako například: „Department of Religious Circulation“, „Model Religious Site“ nebo „The Good Faith Unit of Tourist Consumption“. Všechny náboženské subjekty zahrnuté pod dohled státní regulační politiky jsou hierarchicky spravované, prostoupené sítí informátorů a spolupracovníků s byrokratickou a policejní státní mocí. Jejich náboženský personál, hmotný i finanční majetek stejně jako systém vzdělávání je důsledně kontrolován a růst a spontaneita jejich náboženské obce je držena v rámci možností pod kontrolou.

Politika indiference (nezasahování) je uplatněna tam, kam politika náboženské regulace z nejrůznějších důvodů nedosahuje. Jde svým způsobem o pragmatickou formu kompromisu a opět typický rys čínských nábožensko-politických dějin. Náboženskému životu obyvatel je vymezen určitý svobodný prostor s podmínkou, že bude vymezen jako neveřejný prostor individuální religiozity, rodinného, případně lokálního kultu. V okamžiku, kdy někdo tuto oficiálně neartikulovanou šedou zónu opustí a vystoupí se svou náboženskou aktivitou do prostoru veřejného, je od přehlížení upuštěno

8) V dnešní Číně existuje 5 oficiálně uznaných náboženství, na které se vztahují všechna státem garantovaná náboženská práva a svobody (buddhismus, taoismus, islám, protestantství a katolicismus). Všechny religiální jevy a tradice stojící mimo toto státem definované spektrum se ocitají v šedé zóně a je k nim přístupováno podle momentálních potřeb jako k „folkloru“, „pověrám“ nebo „nebezpečným kultům“. Tento přístup vychází z tradičního čínského pojetí ortodoxie a heterodoxie (ve vztahu ke státu), přičemž pracuje i s mnohými na západě vzniklými pseudovědeckými postupy (například s argumentací tzv. anti-kultovního hnutí).

9) Každé z pěti oficiálně uznaných náboženství spravuje jedna organizace, pouze v případě protestantismu existují organizace dvě, které jsou však poměrně pevně provázané, a proto není smysl jejich „zdvojení“ zcela zřejmý a zdůvodněný (Trojsamosprávné patriotické hnutí 中国基督教三自爱国运动委员会 a Čínský křesťanský koncil 中国基督教协会 známé dohromady také jako tzv. „Dvojorganizace“ – lianghui, 两会).

a jsou aplikovány přístupy odlišné, zejména represivní. Příkladem tohoto vývoje může být například hnutí Falun Gong, které již v průběhu 90. let v rámci masové popularity tzv. *qigongu* (气功) začalo nabírat vyhraněných náboženských rysů. Ovšem až v okamžiku jeho vstoupení do veřejného prostoru a v souvislosti s jeho masově vzrůstající popularitou na přelomu tisíciletí bylo označeno za hrozbu čínské společnosti a čínskou mocí následně doslova zašlapáno do země (OWNBY, 2008, s.161–227; ŠINDELÁŘ, 2007, s. 207–11). Politika indiference je aplikována na náboženské komunity, které dodržují jistá nepsaná pravidla i proto, že státní aparát nemá potřebnou kapacitu uplatňovat ve všech případech jen regulaci či represí. Čína je obrovská země s úctyhodným byrokratickým aparátem. Ten však přes všechny autokratické rysy není vzhledem k rozsáhlosti jeho agendy a rozměrů ostatních problémů ve společnosti schopen efektivně regulovat všechny její náboženské projevy. Tam, kde ovšem z pohledu vlády selhává politika regulace nebo politika indiference, i tam, kde nepřípadají v úvahu motivy pro politiku podpory, nastupuje pohotově represe. Politika represe je přes všechnen vývoj v ČLR za posledních 30 let velice přímočará a vůči postiženým nemilosrdná. Řadu jejich konkrétních projevů a problémy s ní související známe právě i z našich médií.

Na protilehlé pozici na škále čínské vládní politiky vůči náboženstvím leží politika aktivní podpory. Existuje celá řada dílčích motivací pro tento přístup, ale ve své obecné rovině zůstávají ve shodě s motivací ostatních již jmenovaných přístupů. V případě politiky podpory však čínský stát usiluje o aktivní participaci v oblasti náboženství. Nesnaží se zde jen zamezit konkurenci ve svém vedoucím postavení ve společnosti, které by z náboženské sféry mohlo (tak jako již mnohokrát v dějinách Číny) vzejít. Pokouší se totiž přímo náboženských symbolů, myšlenek a rituálů využít k upevnění své otráasající se pozice ideologické dominance ve společnosti. S odklonem od maoisticko-revolučních ideálů a příklonem k tržnímu kapitalismu na přelomu 70. a 80. let se čínská společnost, zejména pak její vedení, ocitlo v ideologickém vakuu. Začal se vytrácet smysl toho, jak vlastně současná reprezentace reprezentuje svůj lid. Koho a proč reprezentuje poté, co víceméně rezignovala na všeobecně přijímaný cíl rovnostářské společnosti a kdy její vláda není ani explicitně garantována nějakým nadpřirozeným mandátem, jako tomu bylo v případě dřívějších císařských dynastií. Právě toto ideologické vakuum se čínská vláda snaží neartikulovanou politikou náboženské podpory vyplnit. K legitimizaci její moci má přispět podpora z náboženské oblasti vzešlých konceptů jakým je například zmiňovaná „harmonická společnost“. Tento koncept má jednoznačné kořeny v taoistické filozofii i praxi stejně jako v konfuciánské etice a státovědě. Podobně všudypřítomná oficiální podpora čínského patriotismu (nacionalismu), jež pomáhá při vnitřních potížích společnosti namířit její negativní energii směrem k vnějšímu ohrožení, operuje s řadou náboženských symbolů a nástrojů (podpora tradic, včetně těch náboženských; sakralizace státu; rozvíjení státního kultu).

Poněkud odlišnou motivací podpory náboženství je motivace ekonomická. Na té participují především představitelé lokálních administrativ. Příjem z provozu

opravených náboženských památek, poutních míst, slavných klášterních a chrámových okrsků rozesetých hustě po celé Číně a donedávna značně chátrajících proudí ve veliké většině zpět do kapes místních vlád a magistrátů. Probouzející se masový vnitro-čínský turismus je ekonomické odvětví, jehož rozvoj lze ze západu jen obtížně posoudit, ale pravděpodobně dosahuje stejných výsledků a objemů jako nám známější čínská odvětví exportní ekonomiky. Vliv turistiky na probíhající redefinici a obnovu náboženství v Číně je opět jednou z otevřených a málo probádaných oblastí, jedno je přitom jisté – jde o vliv zcela zásadní.<sup>10</sup> Centrální vláda tento investiční trend do náboženských památek i do obnovy turisticky využitelných náboženských tradic vydatně podporuje. Myšlenka, že původně náboženský a pro čínskou vládu potencionálně nebezpečný obsah místa, rituálu či komunity je záměrně nahrazován obsahem ekonomickým, je sice poměrně cynická, nicméně jedna z těch, které citlivějšího pozorovatele při cestách po „autentické“ Číně brzy dostihne. Poskytuje-li stát materiální a finanční pomoc vhodně zvoleným příjemcům a za specifických podmínek, dochází nevyhnutelně k určité formě korupce, závislosti a závazkům na straně náboženských autorit, a tím i celé náboženské komunity. To ústí často v zánik autonomie a samosprávy postižené, nábožensky definované komunity (FISHER 2008; YANG, 2005). Materiální a finanční podpora náboženským institucím směřovaná do viditelných projektů se zároveň stává mocným PR čínské vlády, která je jinak často odsuzována světovou veřejností kvůli systematickému útlaku náboženských skupin ve své vlastní zemi.

Kromě čistě ekonomických zájmů hrají při obnově tradičních náboženských institucí roli také snaha o prestiž a zájmy lokálních politiků, ale dokonce i lobbistické schopnosti prominentních náboženských vůdců.<sup>11</sup> Příkladů existuje nespočet, jen mezi architektonickými projekty, které probíhají ve skutečně masovém měřítku, lze kromě rekonstrukcí zničených nebo zpuštěných staveb nalézt i příklady budování zcela nových chrámů, klášterů, svatyní i drobných rituálních objektů, často za aktivní účasti místní vlády. V nedávné době bylo možné sledovat vznik novostaveb v tak rozdílných lokalitách jako je posvátná hora Wutaishan (provincie Shanxi), chrám Lingyin (Hangzhou, provincie Zhejiang), budování zcela nového chrámu v areálu olympijských stadionů v Beijingu, futuristickou novostavbu protestantského kostela v technologicko-univerzitní čtvrti Haidianu (Beijing) a mnohé další. Velmi kuriózní dojem vyvolává například „záchrana“ sakrálních objektů z oblastí zatopených přehradou Tři soutěsky a jejich přeměna v reli-

giózní Disneyland („Město duchů“ u Fengdu ve správní oblasti municipality Chongqing). Podobné „vytěžování“ náboženského a kulturního dědictví se v masovém měřítku týká i čínských etnických menšin, jejich kultury a rituálů. Autor textu měl příležitost pozorovat „nefalšovaný folklór“ s náboženskými prvky v oblasti slavné řeky Li (menšina Zhuang, provincie Guanxi), v „autentické“ zemědělské vesnici Dehang (menšina Miao, provincie Hunan) nebo při vítání pohlavárů v horské vesničce Xijiang (menšina Miao, provincie Guizhou). Obdobnou ekonomickou a institucionální podporu lze někdy nalézt i v oblastech, kde by očekávána nebyla, totiž v Tibetu nebo Xinjiangu. Zde již hlavní motivace tohoto přístupu vyplývá zcela nepokrytě na povrch – ekonomický profit z turismu a oslabení kulturních (národních) tradic jejich ekonomickou korupcí i obsahovou trivializací a současné odejmutí kontroly místním autoritám, její svěření do rukou hanských (etnický čínských) podnikatelů a dosazených reprezentantů státní moci.

Kromě institucionální, finanční nebo materiální podpory konkrétních náboženských lokalit, tradic a subjektů existuje také státní podpora určitých myšlenek a tendencí v celé čínské společnosti. Tato forma náboženské politiky, jejíž příkladů existuje velké množství, není většinou zcela přímá a transparentní. Stát zde daleko častěji využívá ke svému působení státní instituce a nástroje jakými jsou média, systém propagandy nebo akademická sféra. Za jeden z dílčích projevů takové politiky lze označit zdánlivě nenáboženský fenomén probouzení patriotického sentimentu v čínské společnosti kombinovaný s obrovským lidovým zájmem o kulturní dědictví čínského národa. Čínská společnost je za podpory státních institucí přiváděna k zájmu o esenci čínské tradiční kultury a skrze ni i k jejímu náboženskému rozměru, který lze nalézt v tradičních kalendářních svátcích,<sup>12</sup> nábožensky zabarvených zvycích a obyčejích, v rodinném kultu a kultu předků<sup>13</sup> nebo v dědictví náboženských tradic bytostně čínských jako jsou taoismus, konfucianismus i buddhismus (jakkoliv je jejich původnost, náboženskost nebo kompaktnost problematická). Pokud lze tento revival využít pro nacionalistickou politiku státu nebo dokonce pro podporu jeho zahraničně politických ambicí, je státem vřele podporován.

12) V roce 2008 byly do oficiálního kalendáře státních svátků znovu uvedeny tradiční svátky qingming jie (清明节, „svátek čistoty a jasu“ známý též jako „svátek zametání na hrobech“) a zhongqiu jie (中秋节, „svátek půli podzimu“ nebo také „svátek úplňku“). Ve státních médiích se v minulém roce zároveň vedly debaty o návratu náboženských významů největšího z tradičních čínských svátků – Čínského nového roku (春节 chunjie, doslova „svátky jara“), jehož původní (duchovní) obsah se dle mnohých komentátorů veřejného života zcela vyprázdnil.

13) O uvědomění si výsadního postavení kultu rodinných předků v čínské kultuře a společnosti svědčí i diskuse státních úředníků o možnosti začlenění tohoto „náboženství“ mezi oficiálně sankcionovaná náboženství. Stejně tak tato diskuse svědčí i o nefunkčnosti celé koncepce státem uznaných a neuznaných náboženství.

10) Srovnej s několika málo dostupnými studiemi na toto téma: BĚLKA a SLOBODNÍK, 2001; FISHER, 2008; KOLÁŠ, 2004. Čínský pohled na možnosti propojení turistického průmyslu s náboženstvím reprezentuje např. studie s výmluvným názvem Chinese Tourism: Taoism (YIN, 2005).

11) Za příklad může posloužit již zmiňovaný nově vzniklý a přesto mezi řadovými budhisty velice populární klášterní komplex Bailinsi (JANG a WEI, 2005; FISHER, 2008)



Snad nejviditelnějším fenoménem v procesu státem podporovaného příklonu k tradicím je obnovená popularita konfucianismu: eticko-náboženskému systému, který sloužil čínskému státu jako nástroj k podpoře vlády po mnoho století. Dnes dochází v Číně k novým pokusům o obnovení dřívější pozice konfuciánského systému ve společnosti a čínská vláda se na tomto procesu opatrně, ale významně podílí. V čínském akademickém světě a uvnitř přísně regulované politické arény mezi sebou soupeří pod ochranou mocných politických patronů jednotlivé moderní verze a sloučeniny konfuciánských a jiných myšlenkových systémů. Vznikají tak například konfucianismy liberální, kapitalistické, konzervativní a dokonce i marxistické nebo environmentální.<sup>14</sup> Zpopularizované formy Konfuciova odkazu jsou šířeny v médiích,<sup>15</sup> konfuciánské školy se stávají mimoškolní aktivitou oblíbenou mezi školní mládeží (přesněji jejich rodiči) středních a vyšších městských vrstev. Po světě vznikají Konfuciovy instituty, které pod státním patronátem slouží k šíření čínského jazyka, kultury a nepřímo i čínské zahraniční politiky za hranicemi vlastní země. Na čínských univerzitách vznikají ve velkém počtu katedry konfuciánských věd a mezinárodní akademické publikum je zváno na bezpočet konferencí a seminářů analyzujících Konfuciovo odkaz z nejrůznějších úhlů a prizmatem nejrůznějších vědních disciplín. Velká pozornost je věnována i samotné rodině „velkého mudrce“ a jeho osobnímu kultu. Donedávna téměř zapomenuté rodiště Konfucia v Qufu s jeho centrálním chrámem dnes za vydatné podpory čínského státu „bojuje“ o své výsadní postavení se skromnějším taipejským chrámem na Taiwanu, kde byl ale kult udržován i v době značné nepopularity Konfuciova odkazu v Čínské lidové republice.

Odlisným proudem uvnitř čínské státní proaktivní náboženské politiky je podpora náboženských atributů obecně sekulárně chápaných subjektů. Tato politika často a z pochopitelných důvodů nebývá pozorovateli náboženské obnovy reflektována vůbec. Jedná se totiž o samotný stát a jeho dílčí instituce, jejichž náboženským významům, rolím a funkcím ve společnosti se v tomto případě dostává vlastní podpory. Což je

14) Zajímavou a v dnešním konfucianistickém diskursu vlivnou postavou je například Ji-ang Qing (nezaměňovat se stejně do latinky přepisovaných jménem nechvalně proslulé poslední manželky Mao Zedonga), který prodělal neuvěřitelný ideový vývoj z radikálního marxisty, přes asketického buddhistu až do současné polohy konzervativního konfuciána hlásajícího potřebu nahradit mrtvou komunistickou ideologii vládoucí strany za ideologii konfuciánskou. K tématu moderního konfuciánského myšlení existuje již poměrně bohatá literatura. Viz BELL a HAM, 2003; MAKEHAM, 2008; MAKEHAM, 2003; TAMNEY a CHIANG 2002.

15) V akademickém prostředí stojí za pozornost profesorka Yu Dun. Populárním převyprávěním Konfuciových Letopisů (论语) ve vlastním televizním pořadu a vyprodáním mnohamilionových nákladů knih na stejné téma získala v Číně popularitu hodnou popkulturních hvězd první kategorie.

poněkud překvapivé vzhledem k dodnes oficiálně artikulované ateistické ideologii, na níž se vládnoucí složka čínského státu – Komunistická strana Číny – odvolává. Současná reprezentace však má v sakrálním ukotvení vlády nad čínskou společností na co navazovat, a to nejen se vztahem k tisícileté tradici nebeského mandátu svěřovaného do rukou „synů nebes“ (tradiční císařský titul), ale i k pokračování tradice osvíceného samovládce a jeho kultu dosahujícího až extatických rovin za vlády Mao Zedonga. V tomto případě nešlo jen o jeho robustní a celou společností prostupující osobní kult, ale i o kult samotné komunistické strany, kult lidové osvobozené armády, kult jejích hrdinů a mučedníků (např. polo-legendární postava vojína Lei Fenga) a rituální formu oslav státních svátků (Svátek práce 1. května a Svátek založení lidové republiky 1. října nahradily všechny původní náboženským významem prodchnuté svátky). Spolu s řadou kvazi-náboženských maoistických rituálů každodenního života vytvořil tento systém uctívání komunistického státu a jeho reprezentantů komplexní, na víře jednotlivců založený celek, který lze snadno srovnávat s dřívějším kultem císařským. Tento systém vzal za své po smrti předsedy Maa a po vystřízlivění společnosti z běsů Velké kulturní revoluce na konci 70. let. Po následujících desetiletích, kdy se stát stahoval z veřejného a zejména onoho kvazi-religiózního prostoru, se dnes opět v souvislosti se snahou o vyplnění ideologického vakua objevují nové pokusy o znovuosídlení tohoto prostoru. Ukázkový příklad novodobého rituálu státního kultu oslavujícího a legitimujícího roli soudobé politické reprezentace v rámci čínského státu mohli nedávno sledovat nejen téměř všichni jeho obyvatelé, ale spolu s nimi i celá světová veřejnost. Rituální formu totiž v jistém smyslu získala zahajovací ceremonie v Číně organizovaných a domácím publikem silně patrioticky prožívaných 29. letních olympijských her.<sup>16</sup>

V současné Číně však existují ještě explicitnější příklady obnovy státního kultu protknuté zcela jednoznačným náboženským významem a symbolikou. Jsou jím například pokusy o vytvoření kultu Žlutého císaře, mytického předka hanské „rasy“, legendární postavy, jejíž život je v Číně tradičně datován 5 000 let př. n. l. Při nově vytvořených oslavách na jeho počest si zdatně sekundují představitelé lokální vlády s politiky vlády centrální za doprovodu představitelů autonomní politické scény Taiwanu. V říjnu 2007 státní úředníci k této příležitosti dokonce přizvali skupinu zástupců etnických menšin

16) Mezi řadou náboženských či spirituálních odkazů a symbolů, kterými bylo slavnostní zahájení prostoupeno jmenujme například „šťastné osmičky“ (zahájení bylo načasováno na 8. 8. 2008, 8 hodin, 8 minut a 8 vteřin), 3 000 Konfuciových žáků citujících z jeho 3 000 let starého díla, oslavu konceptů „harmonie“ (和, he) „nejvyšší jednoty“ (太极, taiji) nebo úpornou snahu o dosažení dokonalosti (harmonie) v průběhu celé události počasím (s předtočeným ohňostrojem) počínaje a manipulací ideálního vzhledu děvčátka zpívajícího státní hymnu konče (to nahradilo jiné, pěvecky talentované, ale dle názoru pořadatelů ne tak pohledné).



včetně Tibetanů, kteří participovali na rituálu u nové svatyně v provincii Shaanxi, kde je údajně tento legendární panovník pohřben. Uctívání Žlutého císaře zažívá boom i v souvislosti s obnovením tradičního čínského svátku *qingming*, který je spojen s kultem předků a projevováním úcty zemřelým členům rodiny. Místní vlády v provincii Shaanxi a Henan, které se obě prohlašují za místo posledního spočinutí Žlutého císaře, vzájemně soupeří ve snaze získat věhlas a politickou podporu pro vlastní nově budované i rekonstruované svatyně legendárního císaře. Dle týdeníku *The Economist* v tomto kultu řada vládních představitelů vidí zdravou a užitečnou podporu národního patriotismu. Poradní sbor čínského parlamentu dokonce doporučil účast a vedení samotného rituálu nejvyšším představitelům státu, tedy komunistické strany Číny (*The Economist*, 3. 4. 2008).

Bylo by možné dále jmenovat příklady náboženské politiky podpory, kterou čínský stát uplatňuje na scéně probíhající obnovy náboženského života a návratu k spirituálnímu odkazu vlastní civilizace. To však není ani záměrem tohoto článku, ani v obsahových možnostech tohoto sborníku. Několik vybraných příkladů mělo demonstrovat, nakolik je současná náboženská politika vládnoucího čínského establishmentu mnohovrstevnatá a nakolik jsou její motivace nesnadno proniknutelné. V současné době není jednoduché odhadnout, který směr náboženské politiky do budoucna převládne. Nelze s jistotou předvídat, převáží-li v budoucnu v Číně evropský myšlenkový odkaz stavějící na odluce státu a církve (která vychází z obecnějšího rozlišení mezi sakrálním a profánním) a na něj navazující koncept lidských svobod a práv (mezi nimi právo na svobodu vyznání), nebo zda zapůsobí přirozená gravitace původního myšlenkového odkazu vlastní civilizace a země se vydá v oblasti náboženské politiky vlastní čínskou cestou. Navíc ani není možné v současnosti posoudit, který vývoj by mohl v budoucnosti lépe přispět k harmonickému fungování náboženství v čínské společnosti. To, že prostor pro zlepšení situace náboženství oproti dnešku existuje, je však faktem neoddiskutovatelným – stejně reálná je však i možnost dalšího zhoršení v oblasti vztahů čínského státu a jeho náboženských komunit.

#### Seznam použité literatury:

- ANONYM, (2008): The Land of the Yellow Emperor, *The Economist*, 3<sup>rd</sup> April, ([http://www.economist.com/world/asia/displaystory.cfm?story\\_id=10961867#top](http://www.economist.com/world/asia/displaystory.cfm?story_id=10961867#top), 20. 3. 2009).
- BELL, D. A. – HAHM, C., eds. (2003): *Confucianism for the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FISHER, G. (2008): The Spiritual Land Rush: Merit and Morality in New Chinese Buddhism Temple Construction. *The Journal of Asian Studies* 67/1: 143–170.
- GOLDMAN, M. – MACFARQUHAR, R. (1999): *The Paradox of China's Post-Mao Reforms*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- HE, G., ed. (2006): *Zongjiao yi dangdai zhongguo shehui (Religion and contemporary Chinese Society)*. Beijing: People's University of China Publishing Agency.
- CHEN, J. (2006): *Zhongguo gongchan dan yi zhongguo de zongjiao wenti (Problematic of Chinese Communist Party and Chinese Religions Relations)*. Guangzhou: Guangzhou People's Publishing Agency.
- KINDOPP, J. – HAMRIN, C. L., eds. (2004) *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*. Washington: Brookings Institute.
- KOLÁS, A. (2004): *Ethnic Tourism in Shangrila. Representations of Place and Tibetan Identity*. Oslo: Department of Social Anthropology, (nepublikovaná disertace).
- KOLEKTIV (2005): *Building a „Harmonious Society“ in China. Non-Governmental and Faith-Based Organizations as Agents of Social Change and Stability*. Washington: Federal News Service.
- MAKEHAM, J., ed. (2008): *Lost Soul: „Confucianism“ in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge/London: Harvard University Asia Centre.
- MAKEHAM, J., ed. (2003): *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave MacMillan.
- OVERMYER, D. L., ed. (2003): *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues, New Series, No. 3)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OWNBY, D. (2008): *Falun Gong and the Future of China*. London: Oxford University Press.
- PERRY, E. J. (2002): *Challenging the Mandate of Heaven. Social Protest and State Power in China*. Armonk/ New York: M. E. Shape.
- POTTER, P. B. (2003): Belief in Control: Regulation of Religion in China, in: Overmyer, D. L., ed., *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues, New Series, No. 3)*, s. 11–31. Cambridge: Cambridge University Press.
- REN, J. – LIANG, L. (2006): *Zhongguo de zhongjiao zhengce: cong gudai dao dangdai (Chinese Religious Politics: from the History to the Present Time)*. Beijing: National Publishing Agency.
- SLOBODNÍK, M. (2007): *Mao a Buddha: Náboženská politika voči tibetskému buddhizmu v Číně*, Bratislava: Chronos Publishing.
- SLOBODNÍK, M. – BĚLKA, L. (2001–2002): Vplyv turizmu na tibetské kláštory – príklad Labrangu. *Hieron* 6: 24–33.
- ŠINDELÁŘ, P. (2007): Vztah čínského státu a náboženství v proměnách tisíciletí, in: *Orientalia Antiqua Nova*, s. 203–212. Ústí nad Labem: Dryada.
- TAMNEY, J. B. – CHIANG, L. H. (2002): *Modernization, Globalization, and Confucianism in Chinese Societies*. Westport: Praeger.

WONG, R. B. (1997): Confucian Agendas for Material and Ideological Control in Modern China, in: Hutters, T., ed., *Culture and State in Chinese History*, s. 303–325. Stanford: Stanford University Press.

YANG, M. M. (2008): *Chinese Religiosities. Affliction of Modernity and State Formation*. London/Berkley: University of California Press.

YANG, F. – TAMNEY, J. B. (2005): *State, Market and Religions in Chinese Societies*. Leiden/Boston: Brill.

YANG, F. – WEIN, D. (2005): The Bailin Buddhist Temple: Thriving Under Communism, in: YANG, F. – TAMNEY, J. B., eds., *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, s. 63–87. Leiden: Brill.

YANG, F. (2004): Between secularist ideology and desecularizing reality: the birth and growth of religious research in Communist China. *Sociology of Religion* 65/2: 101–119.

YIN, Z. (2005): *Chinese Tourism: Taoism*. Beijing: Foreign Languages Press.

YU, A. C. (2005): *State and Religion in China. Historical and Textual Perspectives*. Chicago: Open Court.

ZHUO, X. (1996). Theorien über Religion im heutigen China, in: Malek, R., ed., *Fallbeispiel China". Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, s. 417–429. Nettetal: Sankt Augustin.

**Alena Hanzová**

## ***Jóšijášova reforma jako politický záměr Judského státu***

### **Abstract**

*The study examines the textual, exegetical and historical questions concerning the religious reform of King Josiah. His reign is dated to 7th century BC, when the region of Israel and Judah was occupied by Assyrian Empire. Accepting the biblical text as it stands, the study argues that the Josiah's reform was not only the religious reform, but there is prevailing political intention of the reform. In the field of literary and historical research of the topic of Josiah's reform and Deuteronomistic History and the Chronicler there are many approaches which the study introduces and analyses. The study reviews the development of the research approaches from the 19th century to the end of 20th century, particularly the thesis of Kuenen, Wellhausen, De Wette, Jepsen, Noth and others. Finally it is focused upon the main Josiah's reform and the intention of the Deuteronomy History, which attempt to remove foreign cults and Assyrian cults from Judah and Israel too and support the Jahve's cult in Jerusalem.*

### **Úvod**

Ve svém příspěvku se chci zabývat otázkou náboženské reformy judského krále Jóšijáše, jehož vláda spadá do období 7. století př. Kr., tedy do let 640 – 609 př. Kr., do období asyrské nadvlády nad územím Izraele a Judska. Článek si klade za cíl zmapovat

pole bádání v otázce Jóšijášovy intence reformy. Dále se bude věnovat otázce vlastní reformy, tedy snahy odstranit cizí kultury z Judska a také z Izraele. Reforma a potažmo celé deuteronomistické dějepisné dílo<sup>1</sup> se snaží zdůraznit problematiku *bamot* – posvátných návrší, *mizbechot* – oltářů, *massebot* – posvátných sloupů a *ašerim* – posvátných kůlů, jejich odstranění a posílení tak jednoho, a to jeruzalémského kultu.<sup>2</sup> Budeme se zabývat jednotlivými přístupy badatelských škol nejen k otázce redakce<sup>3</sup> a intencí autorů pramenů, jež se zabývají rozdělením monarchie Izraele, ale také přístupy jednotlivých badatelů k otázce Jóšijášovy reformy.

### Charakteristika Jóšijášovy vlády v kontextu Předního východu

Vláda krále Jóšijáše je biblickým textem a mnohými badateli nahlížena jako vláda zbožného muže oddaného Hospodinovu kultu. Jeho kralování se datuje do let 640–609 př. Kr.

1) Dtr dílo zahrnuje knihy Deuteronomium až knihy Královské

2) Po zmapování terénu biblického textu většina odkazů na problematiku kultů *ašerim*, *bamot*, *massebot* patří do deuteronomistické literatury, tedy redakce dtr nebo i pozdější literatury. Další biblické texty poukazující na problematiku cizích kultů se nacházejí v Ex, Jer, Iz, Am, Nah, Mich, Oz. Například text Ex 34,13 byl označen jako text Jahvisty, ale podle některých badatelů je zde zřejmý vliv dtr tradice. V textu se odkazuje na posvátné kůly Kenaanců. Je zde i výkladová možnost, že kultické předměty *ašeraws* byly vlastněné Hospodinem, i když jiné kultické předměty v tomto verši patří k neizraelitům. To znamená, že *ašerim* v tomto případě můžeme oddělit od izraelského uctívání Hospodina.

3) Martin Noth začal prezentovat své myšlenky v díle *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943, s. 12 – 18, kde vyjadřoval svůj názor, že veškeré knihy od Jozue k 2 Královské, včetně Deuteronomia byly zkomponovány, napsány a vydány jedním redaktorem. Záměrem autora celého spisu během exilu, v 6. století př. Kr., bylo sepsat historii Izraele. G. von Rad navazoval na myšlenku M. Notha, že jde o exilní dataci dtr a taktéž Jepsen přišel s tím samým závěrem. Jepsen však rozlišoval dva redaktory. Smend tvrdil, že dílo je od exilního autora, ovšem s několika exilními a poexilními modifikacemi. Starší pohled podle Kuenena a Wellhausena byl, že knihy Královské byly více či méně zkompletované před exilem s pouhými pozdějšími dodatky. Některé pasáže jako jsou 1Kr 9, 1 – 9; 2Kr 20, 17 – 18; 21, 10 – 15; 23, 26 – 7; 24, 2 – 4; 24, 18 – 25, 30 ovšem ukazují, že tu byla další pozdější modernizace textu během období exilu. Tento poslední pohled na dvě redakce knih Královských se stala populární v posledních několika letech. Mnoho badatelů souhlasí, že základní kompozice knih Královských se datuje někdy do období krále Jóšijáše. Exilní redakce musela být objevena někdy po roce 561 př. Kr. kvůli odkazu na Evil – merodath = Amel – Marduk (v akk.) v 2Kr 25, 27.

V následujícím příspěvku si představíme přístupy, které tuto verzi překonávají a podávají jasnější a zřetelnější pohled na Judské království v době Jóšijáše. Když se stal Jóšijáš králem Judska byla Asyrská říše v obtížných podmínkách. Aššurbanipal, kterého prameny vykreslují jako mocného dobyvatele, musel čelit nesnadné situaci, neboť musel v roce 652 př. Kr. potlačit vzpouru v Babylóně vedenou jeho vlastním bratrem Šamaš-šum-ukínem. (PFEIFER, 1967, s. 90) Chaldejci z Babylóna s Elamity a dalšími kmeny z Íránské vysočiny bojovali za svou nezávislost. Tento jejich pokus však selhal a Babylón padl v roce 648 př. Kr. do rukou Aššurbanipala. (PFEIFER, 1967, s. 90) Šamaš-šum-ukín spáchal sebevraždu a Aššurbanipal vpochozoval se svou armádou do Elamu a Sús. Obyvatelé deportovaní z Babylóna a Elamu se usadili v Samařsku a jiných západních provinciích, které Aššurbanipal okupoval.<sup>4</sup> Egypt byl mnohem úspěšnější než Babylón. Kolem roku 655 př. Kr. egyptský panovník, zakladatel 26. sajské dynastie, Psammetik I.<sup>5</sup> odmítl platit Asýrii tribut a rozšiřoval svou moc na palestinské území.<sup>6</sup>

Od doby Aššurbanipala Asyrská říše byla v úpadku a po Aššur-etel-ilanim a jeho bratru Sín-šar-iškunovi se tento úpadek začal zintenzivňovat. Pro Asyrskou říši začalo být obtížné kontrolovat tak rozsáhlé území vazalských států a udržet svou nadvládu nad nimi. Provincie se samy začaly oddělovat a bojovat za nezávislost. Král Judska se pokoušel

4) Na tuto událost také poukazuje text Ezdráš 4, 9 – 10: "Rechúm, kancléř, a Šimšaj, písař, s ostatními svými druhy, soudcové, vládní zmocněnci, správní a berní úředníci, lidé z Uruku, z Babylona, Elamci z Šúšanu a ostatní národy, které veliký a slavný Asenapar (miní se Aššurbanipal) zajal a přesídlil do měst samařských a do ostatního Zaeufratí."

5) Herrmann, S., *A History of Israel in Old testament Times*, SCM Press LTD, 1975, str. 265 Od Herodota máme záznam o králi Psammetikovi I. (664 – 610 př. Kr.), který vedl dobovačnou kampaň proti Ašdótu po dobu 29 let. Herodotos nám podává informace o Skytském nájezdu proti Palestině a Sýrii. Psammetik I. se utkal se Skyty a donutil je ustoupit až k Aškelónu. Egypt tak čelil národům ze severu a snažil si proti nim vybudovat ochranné pásma. Úpadek Asýrie povzbudilo faraóny 26. dynastie okupovat pozice, které kontrolovali Asyřané. Egypt ze svých strategických pohnutek podporoval krále Aššur – uballita proti Babylonu. Král Neko II. (610 – 595 př. Kr.) následník Psammetika I. táhl na pomoc Asýrii přes palestinské území. Král Judska se proti němu postavil v roce 609 př. Kr. u Megidda, tady se biblický příběh spojuje s událostmi historie. Aššur-uballit se vzdal Babylónu. Asyrské impérium, které bylo 60 let nejmocnějším impériem na Předním východě, bylo konečně poraženo. Od tohoto momentu se cítil král Neko II. správcem Sýrie a Palestiny. Tento historický vývoj byl rozhodující pro období po Jóšijášově smrti. Také v Pfeiffer, Ch., *The Divided Kingdom*, Michigan, Baker Book House Company, 1967; A. Malamat, *The Last Wars of the Kingdom of Judah*, JNES 9/4, 1950

6) Toto jeho úsilí podporoval i král Lýdie, Gyges, ne však na dlouho, protože byl ohrožován kočovnými kmeny, což jej donutilo požádat Aššurbanipala o pomoc.

využít úpadku Asýrie ve svůj prospěch, v prospěch Judského království. Podle biblického příběhu emancipace od asyrské nadvlády byla konkrétně realizována v kultické sféře. Cizí božstva, která symbolizovala přítomnost cizí moci, měla být odstraněna. Tato očista od pohanských a asyrských kultů měla záměr emancipovat se od Asýrie. (HERRMANN, 1975, s. 265)

Aššurbanipal umírá kolem roku 633 př. Kr. a po krátké vládě jeho syna Aššur-etel-ilániho získal trůn jeho druhý syn Sín-šar-iškun. Synové zdědili problémy svého otce a byli méně úspěšní ve svých politických ambicích. Situace, která tak nastala, umožnila vzpouru Babylóna pod chaldejským princem Nabopolassarem. V roce 626 př. Kr. porazil Nabopolassar Asyřany u Babylóna.<sup>7</sup> Útoky Médie a Babylóna znamenaly konec asyrského státu. (CROSS, F.M., FREEDMAN, D.N., 1953) Médský král Kyaxarés dobyt byl Aššur, staré asyrské hlavní město v roce 614 př. Kr. a o dva roky později se spojil Nabopolassar s Kyaxarém a v roce 612 př. Kr. dobyli město Ninive. Král Sín-šar-iškun byl zabit, ale Asyřané se pokusili o znovusjednocení pod Aššur-uballitem II. v Charránu. V roce 610 př. Kr. Babylónané obsadili Charrán a asyrská snaha o obnovení říše uhasínala. Poslední pokus obnovit asyrský stát selhal v roce 609 př. Kr.. Babylón se začal postupně vzmáhat jako nezávislá síla, což byl začátek neo-babylonské dominance, ale zároveň se posiluje Egypt a jeho první králové Psammetik I. a Neko II.. Události ve světě během vlády krále Jóšijáše byly významné nejen pro Judu, ale i pro Izrael okupovaný Asyřany od roku 722 př. Kr. a také pro všechny státy podřízené Asýrii. Biblický text proroka Nahuma vyjadřuje pocity lidí, kteří trpěli pod asyrskou nadvládou takto:

*„Již dřímou tvoji pastýři, asyrský králi,  
ulehli tvoji vznešení  
Tvůj lid je rozeznán po horách,  
nikdo jej neshromáždí.  
Nikdo neošetří tvé těžké poranění,  
bolestná zůstane tvá rána.  
Všichni, kdo o tobě uslyší,  
zatleskají nad tebou v dlaně.  
Vždyť na koho nedoléhala bez přestání tvá zloba?“<sup>8</sup>*

Události v Palestině nemohou být odděleny od těchto velkých změn v mezinárodní politice. Všechny kroky krále Jóšijáše byly spojeny přímo nebo nepřímo s problémy tehdejšího světa. V této době se Jóšijášovi začala nabízet nová nezávislá domácí i zahraniční politika. Stejně jako Jóšijášovy politické ambice nebyly zaměřeny jen na domácí politiku, tak i Jóšijášova reforma nemůže být vnímána jen v rámci domácí politiky.

Její kořeny spočívají v událostech světové politiky a kulturní situace své doby. (HERRMANN, 1975, s. 263) V biblických textech 2Kr vidíme, jak se král Jóšijáš snaží o svou expanzi mimo Judsko. Jóšijáš totiž chtěl vidět své realizované principy protiasyrské politiky na území Izraele. Snažil se upevnit svou moc a expandovat na sever. (HERRMANN, 1975, s. 266) Nemůžeme přesně říci, jak dalece byl král zainteresován myšlenkou na znovusjednocení Izraele a Judy. Z počátku biblický text informuje o rutinní administrativě, jako bylo zaplacení opravy Chrámu, která byla vykonávána královskými úředníky. Zvrat událostí však nastává zprávou o nalezení knihy Tóry v Chrámu. Tato kniha byla přinesena králi a bylo z ní předčítáno. To přispělo k významným změnám v politice i náboženském životě Judska. Z náboženské perspektivy jde o akt *obnovy*, který sledujeme v náboženských dějinách Izraele od počátku, totiž opakování a aktualizování izraelských tradic. Tím, že Jóšijáš nevystupoval jako kmenový vůdce, ale jako král, měl tento jeho čin jak politický, tak i kultický význam. (HERRMANN, 1975, s. 267)

Jóšijášovi dva předchůdci Menaše a Amón byli vazalové asyrských králů Asarhaddona a Aššurbanipala. Menaše se údajně účastnil vzpoury proti Asýrii vedené Babylónany, byl zajat, ale po období zajetí se mohl vrátit zpět do Jeruzaléma. (PFFEIFER, 1967, s. 91)<sup>9</sup> V osmém roce vlády krále Jóšijáše se dovídáme velmi zvláštní informaci, jakoby dodanou do textu, aby podpořila tradici a odkaz na politicky i nábožensky úspěšné období izraelské sjednocené monarchie. Jóšijáš začal hledat Boha svého otce Davida (2 Pa 34,3). Tato zmínka v textu 2 Pa navozuje atmosféru reformy. Asyřané nebyli proti této reformě, ani nebyli schopni zabránit reformě, ani územním ziskům. Jóšijáš nejen že uctíval Hospodina svého otce Davida, ale snažil se inkorporovat do Judského království země, které David ovládal. Reformy ustanovené ve 12. roce vlády krále Jóšijáše v roce 628 př. Kr. nebyly určeny jen Judsku, ale zasáhly kmeny Manasese, Efraima, Šimeóna a také Neftalího. (THIELE, E.R., 1944, s. 178) *„V městech kmene Manasese, Efrajimova a Šimeónova až po Neftalího a v okolních pustinách zbořil oltáře; posvátné kůly a tesané modly rozdrtil na padrti, po celém území izraelském pokácel všechny oltáříky pro vykuřování kadidlem.“<sup>10</sup>*

Jóšijášova moc se rozšiřovala na sever do Izraelského království. Reformy znamenaly negativní postoj ke starým kenaanským kultům, kultu Baala, kultům *ašerim*, mužského a ženského kultu plodnosti. Protože kult Hospodina byla víra izraelského lidu, odmítnutí kenaanského náboženství, které bylo v zemi běžnou praxí, mohlo být interpretováno jako obnova *izraelského nacionalismu*. (PFFEIFER, 1967, s. 92)

V 18. roce jeho vlády, tedy v roce 622 př. Kr., zaznamenáváme nejdůležitější éru izraelských dějin. Totiž, když vykonávali obnovu a očistu země od pohanských kultů, Jóšijáš přikázal očistit, renovovat a opravit Jeruzalémský chrám. Levité měli za úkol

7) Médie pod Kyaxarém (625 – 585 př. Kr.) se přidala k útoku na Asýrii.

8) Na 3, 18 – 19; Graham, W. C., *The Interpretation of Nahum* 1,9 – 2,3, *AJSLL* 44/1, 1927

9) Zprávu o jeho zajetí podává i biblický text 2 Pa 33, 11 – 13

10) 2 Pa 34,6

shromáždit finance z celé země a předat je Chilkijášovi, za které se nakoupil stavební materiál. Při opravě Chrámu Chilkijáš našel „*knihu Tóry*“<sup>11</sup>. (PFFEIFER, 1967, s. 93) Když Jóšijáš uslyšel znění Tóry, byl usvědčen z nedbalosti k ní. Chilkijáš a ostatní šli za prorokyní Chuldou, aby porozuměli proroctvím, které kniha Tóry vyhlášovala. Chulda jim vysvětlila proroctví Tóry, které postihne celou zemi kvůli modlářství. Když král uslyšel tuto zprávu, shromáždil muže, starší z lidu a obyvatele Judska a Jeruzaléma a četl všechna slova smlouvy (2Kr 23,2). Po obnovení smlouvy se Jóšijáš rozhodl odstranit všechny stopy modlářství ze svého království. Zbořil všechna *bamot* posvátná návrší a pohanské kněžstvo sesadil. Oltář, který Jarobeám postavil v Bételu zbořil (2Kr 23,15), společně s později postavenými oltáři v Samaři. Po očistě země od idolatrie, nařídil Jóšijáš dodržovat rituál svátku Pesach (2Kr 23, 21 – 23; 2 Pa 35). (PFFEIFER, 1967, s. 93) Jóšijášovy reformy však neměly žádný trvalý dopad na lid. Prorok Jeremjáš začal svou službu v 13. roce krále Jóšijáše a byl ve svém úřadu až do pádu Jeruzaléma v roce 587 př. Kr.. Z jeho tónu proroctví můžeme usoudit, že idolatrie pokračovala v Judsku až do samého pádu Jeruzaléma.

### Smrt a význam krále Jóšijáše pro Judský stát

Král Jóšijáš padl v bitvě u Megidda vedené proti egyptskému faraónovi.<sup>12</sup> Jeho smrt se datuje tři roky po pádu Ninive, v době, kdy se Aššur-uballit snažil vysvobodit asyrskou enklávu z Charránu a farao jej chtěl podpořit. Zda Jóšijáš věděl o faraónových záměrech nebo ne, nám z biblického textu není známo. Každopádně přítomnost egyptských vojsk na území Palestiny jej musela znepokojovat. Přítomnost cizích vojsk na hranicích Izraele a Judska byla velmi nebezpečná a ohrožovala nezávislost Sýrie a Palestiny. Jóšijáš se oprávněně obával, že by asyrská nadvláda nad jeho územím mohla být vystřídána egyptskou. Střetl se tak s faraónem v bitvě u Megidda v roce 609 př. Kr., kdy táhl egyptský král Neko II. se svou armádou na sever na pomoc Asýrii přes palestinské území.

Knihy Královské nám nereferují dostatečně o Jóšijášově smrti.<sup>13</sup> Co se stalo u Megidda, zůstává v tomto textu tajemstvím. Text v 2Par 35, 20 – 23 obrací setkání dvou monarchů ve válečnou konfrontaci. (MILLER, HAYES, 1986, s. 399) A text 2Kr 23,29 je velmi stručnou zprávou o setkání s faraónem a spíše nás uvádí do nepochopení

situace.<sup>14</sup> Podle 2 Par se Neko dotazuje na Jóšijášovy záměry, neplánuje bojovat s Jóšijášem, ale sděluje mu, že musí bojovat s jiným královským domem. Jóšijáš neuposlechl jeho vysvětlení, ale vyšel proti němu, do bitvy, ve které byl usmrčen.<sup>15</sup> Vládu krále Jóšijáše lze interpretovat jako přechod Judska z asyrského vazalství do vazalství Egypta. Egyptská politika v Syropalestině byla vstřícnější než vazalská politika Asýrie a byla primárně orientována ekonomicky. Egypt neměl plány připojit a podřídit si státy Syropalestiny.<sup>16</sup> Jóšijáš padl v době, kdy Judsko potřebovalo jeho vedení. Představoval svou politiku nezávislosti, která v té době měla šanci na svou realizaci, v době, kdy Asýrie ztrácí moc a Babylónie si svou moc teprve začíná upevňovat. Po jeho smrti dosadil lid na trůn jeho syna Jehoachaza v naději, že bude v této politice pokračovat, stejně jako v jeho reformách. (ROWTON, M.B., 1951, s. 128)

### Jaký byl vztah reformy a nalezené knihy Tóry a jaký byl geografický rozsah reformy?

Literární tradice 2. knihy královské a 2. knihy Paralipomenon nás informuje o Jóšijášově vládě, že v 18. roce jeho vlády byla nalezena *kniha Tóry* v Chrámu, který se začal opravovat.<sup>17</sup> Kniha byla čtena králi a nařízení knihy bylo doručeno prorokyni Chuldě, která měla tlumočit poselství této knihy.<sup>18</sup> Král shromáždil starší Judska a Jeruzaléma a po přečtení knihy se rozhodl uposlechnout nařízení knihy Tóry.<sup>19</sup> Začala očista kultu, nejprve započala očista Jeruzalémského chrámu a pak se reforma rozšířila na území Judska.<sup>20</sup> Byla

14) Někteří vykladači interpretují předložku *al* v hebrejském textu tak, že egyptský král povstal a vyšel proti (heb. *al*) králi Asýrie, proti (heb. *al*) řece Eufratu. Tato předložka *al* může v hebrejském textu znamenat – proti někomu v nepřátelském smyslu. Proč se tedy v tomto případě Jóšijáš nespojí s faraónem proti Asýrii? Podle historických zpráv je však zjevné, že se farao snažil o spojenectví s Aššur – uballitem a o podporu Asýrie. Tedy pro některé vykladače by bylo příhodnější, kdyby pisatel použil spíše předložky *el* než *al*. Farao Neko vyšel ke králi Asýrie, ne však proti němu.

15) Je otázkou, zda můžeme mluvit o bitvě, nebo zda nešlo o krátký spor, o krátké střetnutí (2Kr 23,29; 2Par 35,22). Možná to byl překvapivý útok, který se odehrál ve wadi-’ara. (HERRMANN, 1975, s. 271)

16) Halpern, B., *Law and Ideology in Monarchic Israel*, 1991

17) 2Kr 22, 3 – 7

18) 2Kr 22, 8 – 20 „*wajomer chilkijahu hakohen hagadol al-šafan hasofer sefer hatora macati bbet adonaj*“

19) 2Kr 23, 1 – 3 „*wajjaamod hamelech al-haamud wajjikrot et-habrit lifne adonaj*“

20) 2Kr 23, 4 – 14 „*wajhi kišmoa hamelech et-dibre sefer hatora wajjikra et-begadaw*“

11) *et-sefer torat-adonaj bjad-moš*

12) Biblické texty se nám mohou jevit, že vyobrazují krále Jóšijáše v jeho hrdinských činech, „zemřel čestně, protože bránil svou zemi v bitvě u Megidda“.

13) 2Kr 23, 29



zničena svatyně v Bét-elu a další města v Samařsku.<sup>21</sup> Král následoval ustanovení objevené knihy Tóry a zavedl slavení Pesachu v Jeruzalémě.<sup>22</sup>

Primární rozdíly v narativních textech Deuteronomisty a Chronisty se zaměřují na to, zda Jóšijášova reforma byla provedena v jednoznačně definovaných fázích, obdobích Jóšijášovy vlády, tedy v jeho 8., 12., a 18. roce vlády.<sup>23</sup>

2Kr předpokládá započetí reformy v 18. roce vlády a to objevením knihy Tóry v Chrámu. Zpráva obsahuje informace o reformě, která započala díky nově nalezené knize Tóry, započala poté, co byly čteny nařízení a požadavky této knihy. Motivem byla králova touha realizovat požadavky této knihy.

Materiál v textu 2 Par je více tendenční než materiál z 2Kr. Například shrnuje, že král tak dobrý jako Jóšijáš musí být zbožný (2 Par 34, 3a) a musí nutně zavést reformu (2Par 34, 3b) před jeho 26. rokem vlády. Nalezení knihy Tóry se může jevit jako odměna za královu reformní aktivitu. (MILLER, HAYES, 1986, s. 393) Zpráva v 2Par zaznamenává, že Jóšijáš zavedl reformu ve 12. roce, to je 6 let před objevením knihy Tóry. V tomto roce podle zprávy 2Par začala kulturní očista Judska a Jeruzaléma. Zpráva pak pokračuje a o nalezení knihy Tóry mluví později. Tyto dvě zprávy se liší ve své chronologii událostí. Kniha Tóry má mnohem větší význam v knize Královské než v knize Paralipomenon. Otázkou pro oba texty je, jak přesně kniha Tóry přispěla k reformaci. (NICHOLSON, 1967, s. 8)

#### *2Par 34 – 35 prezentuje následující události:*

V jeho 8. roce vlády 631 př. Kr. začal Jóšijáš hledat Hospodina (2Par 34,3a).

V jeho 12. roce vlády 627 př. Kr. započal s očištěním kultu v Judsku a Jeruzalémě, dokonce tuto očistu rozšířil na kmeny Manases, Efraim, Neftali a Šimeon (2Par 34,3b – 7).

V 18. roce jeho vlády 622 př. Kr. byla nalezena kniha Zákona (2Par 34, 8 – 18).

Kniha byla čtena králi (2Pa 34,19).

Chulda prorokovala (2Par 34, 22 – 28).

Král shromáždil starší Judska a Jeruzaléma a rozhodl se poslouchat nařízení (2Par 34,29 – 33).

Zavedl Pesach a ustanovení kněží (2Par 35,1 – 19).

Umírá u Megidda v roce 609 př. Kr. (2Pa 35, 20 – 24).

#### *2Kr prezentuje následující události:*

Jóšijáš začíná kralovat ve svých 8 letech (2Kr 22,1)

V 18. roce jeho vlády 622 př. Kr. začíná rekonstrukce Chrámu (2Kr 22, 3 – 7).

V témže roce 622 př. Kr. je nalezena kniha Tóry (2Kr 22, 8).

Kniha je čtena králi (2 Kr 22,10).

Královi služebníci jsou posláni k prorokyni Chuldě (2Kr 22, 12 – 20).

Shromáždění starších lidu u krále a uzavření smlouvy s Hospodinem (2Kr 23, 1 – 3).

Realizace nařízení knihy Tóry (2Kr 23, 4 – 20).

V témže roce 622 př. Kr. ustanovení Pesachu v Jeruzalémě (2Kr 23, 21 – 23).

Střet s faraónem Nekem II. u Meggida a Jóšijášova smrt v roce 609 př. Kr. (2Kr 23, 29 – 30).

Podle Theodora Oestreichera<sup>24</sup> byla skutečným motivem reformy Jóšijášova snaha dosáhnout nezávislosti na asyrské nadvládě. První příležitostí pro zavedení reformy byla smrt krále Aššurbanipala a změny na asyrském trůnu. Tedy rok 627 př. Kr. byl rozhodující pro realizaci Jóšijášových politických záměrů. 2Par nás informuje, že právě ve 12. roce své vlády král Jóšijáš začal uskutečňovat svoji reformu (2Par 34,3 – 7). V roce 627 př. Kr. Jóšijáš započal reformu v Jeruzalémě. Zmatky v Ninive mu daly příležitost, aby pokračoval ve svých záměrech po celém Judsku. Během roku 622 př. Kr. byla nalezena kniha Tóry, což ucelilo a podpořilo tuto reformu. Jóšijášova reforma mohla být zaváděna ve dvou různých fázích, oddělených od sebe 6. lety a byla motivována politicky. Zpráva z 2Par píše, že Jóšijáš začal hledat Boha Davidova, to zřejmě znamená, že odstranil asyrské kulty hned po smrti Aššurbanipala. (NICHOLSON, 1967, s. 10) V textu 2Pa se zdá být role nalezené knihy Tóry minimální, protože významná část reformy se uskutečňovala před nalezením knihy. Můžeme tedy konstatovat, že reforma prováděná Jóšijášem přišla před rokem 622 př. Kr. a byla motivována touhou získat nezávislost na Asýrii. Z toho by vyplývalo, proč král začal s odstraněním symbolů asyrského kultu v Jeruzalémském chrámu. V té samé době pod vlivem nacionalismu byly odstraňovány cizí kulty, rušily se sidonské a moabské kulty. Je pravděpodobné, že Jóšijáš chtěl obnovit politiku svého předchůdce Chizkijáše, tedy znovu obnovit hranice sjednoceného izraelského státu. Můžeme tak předpokládat, že před rokem 621 př. Kr. upevňoval pozice svého vlastního království a dokonce se snažil expandovat na sever. Dokonce v této době byla pozice Judska bezpečná a Asyrská říše už na svém sklonku moci. Pohled T. Oestreichera byl také podpořen A. Jepsenem, který s ním souhlasil, že odstranění asyrského kultu bylo motivováno spíše politicky. (NICHOLSON, 1967, s. 10) Druhá fáze reformy následovala po objevení knihy Tóry. Hlavní cíl této fáze reformy byl zaměřen na očistu Hospodinova kultu. Jóšijáš rušil posvátná návrší na území Judska a poslal kněží do Jeru-

21) 2Kr 23, 15 – 20 „wgam et-hamizbeach ašer bbet-el habama ... gam et-hamizbeach hahu wet-habama natac wajjisrof et-habama hedak lafar wsaraf ašera.“

22) 2Kr 23, 21 – 23 „asu pesach ladonaj elohechem kakatub al sefer habrit haze.“

23) Torrey, C.C., *The Chronicler as Editor and as Independent Narrator*, *AJSLL* 25/2, 1909

24) Oestreich, T., *Das Deuteronomische Grundgesetz*, *BFChTh* 27/4, Gutersloh, 1923

zaléma. Všechny druhy modlářských kultů byly zničeny. Tato druhá fáze reformy začala oslavou obnovy smlouvy na základě nalezené knihy Tóry.

Na poli bádání převládal dlouho konsensus, že obsah knihy Tóry byl identický nebo byl vztažen určitým způsobem k částem současné knihy Deuteronomia. (MILLER, HAYES, 1986, s.393) Někteří se domnívali, že jde o základ knihy Deuteronomia. Je nutno si klást otázky po skutečném obsahu knihy, odkud kniha přišla a proč byla nalezena. Objevila se za podivných okolností. Objevení v Chrámu samotném je otázkou. Hypotéza, že kniha vznikla v Jeruzalémě pro Jóšijášovu reformu, možná i na králův příkaz, je badateli opouštěna. (HERRMANN, 1975, s. 267) Víme, že Dt uchovává nejranější tradice Izraele, které byly sesbírány v jeden celek pod vlivem různých tendencí. A. Alt se domníval, že Dt sbírá dohromady tradice severního státu Izrael, že Dt bylo vytvořeno v Izraeli jako ideální program, možná po pádu Samařska a nějakým způsobem se kniha dostala do Chrámu do Jeruzaléma. Kniha mohla hrát v králových rukou důležitou roli a možná ji znal už i dříve, tak ji vztáhl na celý Izrael včetně severního království. Kniha Tóry sloužila právě Jóšijášovým záměrům. Nejprve zavedli uctívání Hospodina na jednom místě v Jeruzalémě, z toho jasně vyplývalo, že musí být odstraněny cizí kulty. Myšlenka spojeného Izraele přiměla krále rozšířit svůj vliv na severní království Izraele. Jóšijáš tedy mohl být ovlivněn svým ideálem sjednocení celé země pod jedním kultem, na jednom místě. Toto jsou prvky Jóšijášovy základní koncepce, král Jeruzaléma přichází jako ochránce tradic. (HERRMANN, 1975, s. 268)

Na druhé straně jsou tu badatelé jako M. Miller, který tvrdí, že je velmi nepravděpodobné, že by kniha Dt ve své současné podobě byla oním dokumentem nalezeným v Chrámu. Podle něj Dt procházelo několika stupni redakce a bylo sepsáno až ve světle zkušenosti Babylónského exilu.<sup>25</sup> Můžeme také předpokládat, že nejranější korpus Dt materiálu byl zkompileován, aby podpořil Chizkijášův reformní program nebo jej můžeme nahlížet jako důsledek Jóšijášova programu. Tento raný korpus by se skládal z textu nalezeného v Dt 12 – 26, ve kterém není zmíněn Mojžíš a ve kterém se termín smlouva objevuje pouze jednou v Dt 17,2. Tato část by mohla pocházet z poslední třetiny 8. století př. Kr. a počátku 7. století př. Kr.. Druhý stupeň v utváření knihy Dt by byl rozšířením původního korpusu radikální jahvistickou a protiasyrskou ideologií během vlády krále Menašeho nebo v raném období krále Jóšijáše. Toto rozšíření je reflektováno primárně v Dt 4,44 – 11,32 a v Dt 28, 1 – 35 a 38 – 68. Rozšířená forma knihy má dvě charakteristiky. Buď je materiál prezentován jako série Mojžíšových projevů na rozloučenou, které Mojžíš adresoval Izraeli v Zajordání před dobytím země, nebo materiál ko-

píroval po asyrském ohrožení formu, aby zdůraznil téma smlouvy. Skupina, která shromáždila materiál, byla spojena jak s královským dvorem, tak i s Chrámem. To by byla forma Dt v tomto jejím rozšíření, která se našla za vlády krále Jóšijáše. (MILLER, HAYES, 1986, s.395) Tato druhá edice Dt materiálu byla vytvořena v protiasyrské a projahvistické kampani a hodila se pro obnovu nacionalistického náboženství a národního sebeuvědomění. V Dt máme několik náznaků, že zákony Dt měly být aplikovány v Judském království v 7. století př. Kr.. Text Dt vyžaduje, že Hospodin měl být jediným pravým vládcem nad lidem a měl vytěsnit jiného. Kniha Dt nebyla utvořena jen jako náboženský dokument, ale také jako dokument politické nezávislosti. (MILLER, HAYES, 1986, s.396; HYATT, J.P., 1942, s. 159) Asyrská politická dominance a náboženský vliv nacházíme v základech Dt formulací. V roce 622 př. Kr. musela být asyrská přítomnost v Palestině minimální, ovšem tento prostor brzy zaplnili Egypťané, ale protiasyrské náboženské reformy mohly být přeneseny i na Egypt a měly směřovat k politické autonomii. (MILLER, HAYES, 1986, s.397) Zničení jiných míst bohoslužby je úředním nařízením. Kněží v jiných svatyních je dovoleno přijít na místo, které Hospodin vybere a tam smí sloužit ve jménu Hospodina (Dt 18, 6 – 7). Tato radikální změna jako je centralizace kultu v Dt, se komentuje v příběhu Jóšijášových reforem v 2Kr. Redaktoři materiálu v 2Kr byli pod vlivem náboženského konceptu centralizace kultu v Jeruzalémě. Myšlenka centralizace se objevila už za vlády krále Chizkijáše. Chizkijáš si přál spojit jahvismus s Jeruzalémem a lidé za jeho vlády byli odhodláni centralizovat kult v Jeruzalémě a bránit královské město. Podmínky za krále Jóšijáše byly ovšem jiné. Kněžstvo v Jeruzalémě mělo své vlastní důvody pro upřednostnění centralizace, tento proces byl pod jejich vlivem. (MILLER, HAYES, 1986, s.399) 2Kr 23, 21 – 23 popisuje, že Jóšijáš posílil dodržování svátku Pesach a požadoval, že konkrétně Pesach musí být dodržován v Jeruzalémě (Dt 16, 1 – 8). Teprve až v 18. roce jeho vlády se slavil Pesach v Jeruzalémě, v roce, kdy byla nalezena kniha Tóry. Jestliže 2Kr 23, 9 odkazuje na tu samou slavnost, vyplývá z toho, že jiní kněží se nesměli účastnit dodržování Pesachu v Jeruzalémě. Svátek Pesach byl ustanoven původně pro oslavu v rodinách a byl spojen s hodem beránka, jak říká Ex 12. Jóšijáš mění tento zvyk a ustanovuje slavení Pesachu v Jeruzalémě (Dt 16).

K tématu vztahu Dt a nalezené knihy Tóry přispěl velkou měrou W.M.L. De Wette. De Wetteho teze totiž zněla, že kniha Tóry, která byla nalezena v Chrámu v Jeruzalémě v 18. roce jeho vlády, byla skutečně kniha Deuteronomia. Návor, že Jóšijášova kniha Tóry byla Dt, byl zpracován již dříve, a to církevními otci Athanasiem, Jeronýmem, Chrysostomem, Prokopiem z Gazy. Později s touto teorií souhlasil i Hobbes a Lessing. De Wetteho doktorská práce *Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur* z roku 1805 a jeho citace Jóšijášovy knihy Tóry s celou nebo částí Deuteronomia se stala klíčovým pro literární kritiku Pentateuchu. Ti, co souhlasili s De Wetteho tezí, souhlasili s tím, že před Jóšijášem ležela část knihy současného Deuteronomia. Byli tu i ti, kteří akceptovali, že Dt bylo sepsáno během 7. století př. Kr., za vlády Chizkijáše, Menašeho nebo Jóši-

<sup>25</sup> Dt 28, 36 – 37 „Hospodin od tebe odvede i tvého krále, jehož nad sebou ustanovíš, k pronárodu, který jsi neznal ty ani tvoji otcové. Tam budeš sloužit jiným bohům, dřevu a kameni. Budeš předmětem údešu, pořekadel a posměchu mezi všemi národy, kam tě Hospodin odvede.“

jáše a že kniha byla umístěna v Chrámu svými autory a objevena v roce 622 př. Kr. a stala se základem pro Jóšijášovu reformu. (NICHOLSON, 1967, s.1) Dalším tradičním pohledem bylo Mojžíšovo autorství Dt a zbytku Pentateuchu, tento přístup byl zastáván mnoha autory jako byl např. H.A.C. Haevernick, C.F. Keil. Další skupina badatelů v 19. století datovala kompozici Dt do exilní a poexilní doby, W. Vatke, L. Seinecke, E. Day, S.A. Fries.<sup>26</sup> Teorie De Wettého a jeho následovníků je založena na přesvědčení, že kniha Tóry, takový významný dokument, nemohla být ztracena a že musí být součástí SZ a právní části Pentateuchu a nachází důležité paralely mezi reformou Jóšijáše a požadavky Deuteronomia. Králova nařízení mohou být vysvětlena z větší části Deuteronomiem, zvláště zrušení Hospodinových posvátných návrší a centralizace kultu. (NICHOLSON, 1967, s. 3 – 4)

Oponentem této teorie byl Gramberg, který umísťuje dataci a původ Deuteronomia do exilní nebo poexilní doby a nesouhlasí, že jde o Jóšijášovu knihu Tóry.<sup>27</sup> Podle E. Nielsena autor nebo autoři dtr kompozice si přáli, aby každý čtenář v textu odhalil, že Jóšijášova kniha Tóry byl text Deuteronomia. Kennettův pohled byl, že autor příběhu o Jóšijášovi v 2Kr 22 – 23 byl časově vzdálený od událostí, které popisoval. Psal po pádu Judy 586 př. Kr. a možná i později. Autor předpokládal, že Jóšijáš, vykreslen jako zbožný král, se musel řídit deuteronomistickým zákonem. (NICHOLSON, 1967, s. 5)

Proti těmto argumentům byly vzneseny námitky mnoha badatelů a nedávný pohled na kompozici knih Královských je, že patřily do dtr dějepravného díla, které zaznamenáváme od Dt – Kr. Dt bylo známo v Izraeli už od Mojžíše. Králové Izraele a Judska byli souzeni podle jejich loajality a Dt požadavků, zvláště zrušení posvátných návrší a centralizace bohoslužby v Jeruzalémě. Králové před Jóšijášem, Chizkijášem jsou chváleni za poslušnost Dt požadavkům (2Kr 18,5n), podle toho by měl Chizkijáš a Jóšijáš činit v souladu s celým zákonem Mojžíšovým (2Kr 23,25). Proto teorie datování z doby exilní a poexilní selhává. Současní badatelé ji odmítají a vidí Jóšijášovu knihu Tóry jako knihu Dt v její původní podobě. (NICHOLSON, 1967, s. 6) Nedávné bádání modifikovalo teorii, vyřčenou De Wettem a jeho následníky. Otázkou je, zda reforma zavedena Jóšijášem přijala svůj stimul z nalezené knihy Tóry nebo zda část reformy byla zahájena již před objevením knihy Tóry a tedy nezávisle na ní, jak podává 2Par 34 – 35, která umísťuje reformu před rok, ve kterém byla nalezena kniha Tóry. Starší badatelé ignorují záznam

2Par jako historicky nerelevantní. Nedávno byl však tento postoj modifikován a badatelé tvrdí, že 2Par často uchovává zprávy z jiných ztracených pramenů. Proto se nedávná diskuse o Jóšijášově reformě soustřeďuje na zprávu z 2Par a to vede k úplně novému stanovisku ke vztahu mezi reformou na nalezenou knihou Tóry. (NICHOLSON, 1967, s. 7)

### Centralizace kultu cílem reformy

Centralizace kultu v Jeruzalémě byla pouze jednou fází politické centralizace, která procházela dlouhým procesem vývoje. Snaha o sjednocení se objevuje už v době soudců a dosahuje sjednocení za Davida. (OLMSTEAD, A.T., 1915, s. 567)

Z pramene knihy 2 Královské můžeme události Jóšijášovy vlády a reformu shrnout do následujícího schématu:

1. fáze reformy byla výsledkem hnutí za nezávislost a národní sebeuvědomění  
630 – 621 př. Kr. odstranění asyrských a cizích kultů z Jeruzaléma a Judska.  
2Kr 23, 4 – 5. 11 – 13
2. fáze reformy se začala realizovat na základě objevení knihy Tóry  
621 př. Kr. a dále: objevení knihy Tóry v Chrámu  
2Kr 23, 1 – 3. 8a. 9.10.15.
3. fáze reformy expandovala mimo město Jeruzalém a hranice Judy  
Kr 23, 8. 15 – 20

Jóšijášova reforma zasáhla také do stavu kněžstva. Šlo o propuštění určitých kněží z různých obětních povinností a výsad, kteří sloužili v lokálních svatyních. Rozsah jejich vyloučení z kněžských funkcí není z textu jasný 2 Kr 23,9: „*Kněží z těchto posvátných návrší nesměli vystupovat k oltáři Hospodinovu v Jeruzalémě, směli ovšem jíst nekvašené chleby se svými bratřími.*“ Takové vyloučení se zdá, že je v konfliktu s tím, co badatelé ztotožňují se zákonem v Dt 18, 6 – 8: „*Přijde-li lévijec z některé z tvých bran odkudkoli z Izraele, kde pobývá jako host, přijde-li pln touhy na místo, které Hospodin vyvolí, bude konat službu ve jménu Hospodina, svého Boha, jako ostatní jeho bratří lévijci, kteří tam stojí před Hospodinem. Bude jíst týž podíl, kromě toho, co by prodal po otcích.*“

Jóšijášova reforma vytvořila dvě vrstvy kněžského systému (HEGER, 1997, s. 202) a vymezila hranice vykonávání různých kultů, ale tento proces se rozvíjel postupně a pravděpodobně proti zakořeněné praxi a zvykům, vidíme to na popisu druhé třídy kněží z 2 Kr 23,9 a důkazu spolupráce mezi kněžími a Lévitů 2Par 35. V 2 Kr nemáme žádný náznak povinností, od kterých byli provinční kněží osvobozeni a ani žádná pověření, která by zůstala autorizovaná. I když text nezmiňuje žádnou oficiální povinnost. Výraz „oni jedli nekvašený chléb“ je také nesrozumitelný a neposkytuje nám přesnou informaci o rozsahu a typu jejich odškodnění. Lévitové v 2 Kr nejsou zmíněni. Ale v 2 Par

26) W. Vatkeho spis *Die Religion des A.T. nach den kanonischen Buechern*, 1835; L. Seineckeho spis *Geschichte des Volkes Israel*, 1876; E. Dayeho článek *The Promulgation of Deuteronomy*, JBL 21, 1902; S.A. Frieseho spis *Die Gesetzschrift des koenigs Josia*, 1903.

27) *Tak jak ukazuje Nicholson ve své publikaci, Gramberg sám zastával, že to byla kniha Smlouvy v Ex 20,22 – 23,23; S.A. Friče uváděl, že šlo o Ex 34 (J); L. Seinecke argumentoval, že to byla krátká sbírka Jeremiášových proroctví; R.H. Kennett navrhoval, že to byl text Ex 34 nebo nějaká sbírka prorockých výroků.*

nacházíme odkaz na spolupráci kněží s Lévyty a to je důkazem rozdělení práce mezi nimi. Neznáme přesně, jak kněží vykonávali obětní povinnosti na posvátných návrších, protože z většiny textu se dovídáme, že v místních svatyních obětovali místní lidé, ne nutně kněží.<sup>28</sup> Talmud zná také takové praxe, kdy individuální oběti byly obětovány na posvátných návrších a podle Rabiho Judy: „kněz v tomto čase nebyl žádán“.<sup>29</sup> Veřejné oběti jsou obětovány v Chrámu, individuální (jednotlivé) oběti jsou obětovány na posvátných návrších. Rabi Jehuda říká: „toto není minha na posvátném návrší a ani kněžství.“ Raši vysvětluje, že kněžství, dokonce vykonávání laickou osobou je řádné na konkrétním posvátném místě.

Podle Rendtorffa starší texty neznají rozdělení funkcí mezi obětujícími a knězem. Většinou se pisatel nezmiňuje o knězi, spíše některé texty ukazují neadekvátně, že celá oběť byla vykonávána obětujícími.<sup>30</sup> Kněží přijímali určitý podíl na oběti. Tento vývoj sledujeme v prameni Priesterschriftu. V Lev 3 už nacházíme rozdělení funkcí mezi obětujícími a knězem, které bylo pravděpodobně pozdější revizí původního textu, není zde žádná zmínka o kompenzaci kněžím. Takové nařízení se objevuje pouze v Lv 7, 29 – 35, kde Hospodin určuje svůj podíl kněžím. Tato instituce kněžského podílu na oběti měla za následek postupný posun v obětních funkcích, ale mohlo se také jednat o dřívější zvyk, který byl připojen k vyvýšenému místu, kde se konaly oběti.<sup>31</sup> V tanachickém textu sledujeme rozdíly mezi regionálními a rodinnými svatyněmi.<sup>32</sup>

Talmud rozlišuje mezi *bama gdola* velké posvátné návrší, velké vyvýšené místo a mezi *bama ktana* jednotlivé, soukromé vyvýšené místo a mezi *bama jachid* soukromá bama a mezi *bama cibur* veřejná bama. Traktát Megilla říká, že není rozdíl mezi

velkým vyvýšeným místem a malým vyvýšeným místem, kromě svátku Pesachové oběti.<sup>33</sup> Zdá se, že kněží neměli účast na soukromém posvátném místě a dokonce u nich nebyl žádný ekonomický zájem o soukromá vyvýšená místa *bamot*.<sup>34</sup> Čteme v traktátu *Zebachim* 119b „*Hrud'a rameno a chléb oběti díkuvzdání se slaví u bama gdola a ne u bama ktana*.“

Na druhé straně je patrné, že kněží měli velmi silný ekonomický zájem o náhradu nebo o kompenzaci z oběti u velkých vyvýšených míst a z oběti v Chrámu. V proctví vysloveném proti Eliho kněžské rodině, která se týkala jejich vyloučení ze služby, čteme v 1 Sam 2, 36 „*Každý pak, kdo zbude v tvém domě, přijde se mu poklonit kvůli kousku stříbra a bochníku chleba a řekne: Připoj mě prosím k některé skupině kněží, abych s nimi mohl jíst sousto chleba*“. A stejnému ekonomickému zájmu čelíme po Jóšijášově reformě. Jóšijáš musel najít způsob, jak umožnit vyloučeným kněžím jíst nekašený chleba s jejich bratřími.<sup>35</sup> Kněží přijímali svou odměnu jako strážci veřejných svatyní. Finanční situace jeruzalémského kněžstva se dramaticky zlepšila po Jóšijášově reformě, kdy obdrželi svou exkluzivní pozici jako výhradní strážci Chrámu, ve kterém byly vykonávány oběti. Tato změna měla silný vliv na rozvoj kultu a posílila oligarchickou třídu kněží.

Koncentrace kultu na jednom místě, který byl kontrolovaný určitou skupinou kněží, umožnilo kněžím institucionalizovat systém a vytvořit přísná pravidla a omezení pro provoz různých kultů. Konsolidace kněžstva dovolila vytvořit vypracovaný obětní systém s přesnými pravidly pro různé oběti a ustanovený rituální cyklus denních a ročních obětí. (HEGER, P., 1997, s. 207) To dávalo kněžím autoritu rozdělit role v rituálu obětního systému mezi obětující a kněží. Některé povinnosti v obětování převedli kněží na sebe a obětujícími ponechávali menší úkoly. S nárůstem kněžských povinností souvisel i přiděl odměny. Ustanovení tohoto systému znamenal posun v kněžských povinnostech, jejich role se přesunula od strážců archy k vykonávání obětování.<sup>36</sup>

Jóšijášova reforma měla vliv na institucionalizaci kultu ve všech aspektech a na vytvoření dvou tříd kněží. Teokratická moc a ekonomické zájmy byly nezbytným výsledkem Jóšijášovy reformy. Reforma nastolila polarizaci v kultovním systému a to mezi jeruzalémským kněžstvem, které chtělo centralizovat kult a koncentrovat vše pod svou autoritu a obyčejnými lidmi, kteří chtěli uhájit své pozice ve svých lokálních svatyních. V Jóšijášově době docházelo tak k dominanci jeruzalémského kněžstva, které mohlo vyvíjet určitý politický nátlak na krále, aby centralizoval kult a bohoslužbu. Vy-

28) *Mnoho z lidu vykonávalo oběti, které nebyly zakázány: od Noeho (Gn 8,20), přes praoce (Gn 22, 13;46,1), Mojžíše a pozdější biblické osobnosti jako byl Jetro (Ex 18,12), Gedeon (Sd 6,19 – 21), Manóach (Sd 13,19), Elkana (1 Sam 1,3), Abšalóm (2 Sam 15,12), Adonijáš (1Kr 1,9), místní společenství, proroci – Samuel (1 Sam 7,9), Eliáš (1Kr 18,31), lidé v Bet-Šemeš (1 Sam 6,15) a králové Saul (1 Sam 13,9), David (2 Sam 24,25), Šalomoun (1 Kr 3,4;8,5).*

29) *Zebachim* 14,10

30) Rendtorff, R., *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, str. 111

31) Heger, P., *The Development of incense cult in Israel*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1997, str. 204 – 205

32) V Gedeonově obětování nebyli zapojeni kněží Sd 6, 25 – 26 „*Vezmi býčka, který patří tvému otci, toho druhého býka, sedmiletého. Zboříš Baalův oltář, který patří tvému otci a skácíš posvátný kůl, který je u něho. Pak zbuduješ podle řádu na vrcholu tohoto kopce oltář Hospodinu, svému Bohu, vezmeš toho druhého býka a budeš jej obětovat jako zápalnou oběť na dříví z posvátného kůlu, který jsi skácel*.“

33) *Megilla* 1,10; V traktátu *Zebachim* 14,10 čteme: „*Jaký je rozdíl mezi soukromým vyvýšeným místem bama jachid a veřejným bama cibur?*“

34) Lisbeth S. Fried, *The High Places (Bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation*, JAOS 122/3, 2002

35) 2Kr 23,9

36) 1 Sam 7,1; 2 Sam 6, 3 – 7



loučení provinčních kněží z obětní služby v Jeruzalémě nemuselo být motivováno finančními požadavky. Záměrem cádokvců bylo uchovat neporušené a čisté rituály Chrámu, tato snaha šla proti dosavadním zvyklostem. (HEGER, P., 1997, s. 208) Po návratu z Babylónského zajetí je pochopitelná snaha po rekonstrukci Chrámu, po restauraci obětního kultu a tato situace přinesla kněžstvu politický vliv. Text v Ezdrášovi říká, že Kýrus byl upozorněn Bohem, aby pro něj vystavěl Chrám v Jeruzalémě v Judsku.<sup>37</sup> Kýrův a posléze i Dareiův politický záměr byl vzdát úctu bohům dobytých území a znovu jim vybudovat chrámy. V pozdějších spisech kněží a Velekněz přebírají nejen své pozice v Chrámu, ale i ve veřejném životě politickém, kulturním a právním, při budování opevněných hradeb i ve vojenské sféře.

2Kr 23, 8a říká, že Jóšijáš svolal kněze do Jeruzaléma, zrušil jejich svatyně a snažil se upevňovat centralizaci kultu v Jeruzalémě. Lze se domnívat, že byli zaměstnáni v Jeruzalémě. Velká část kněží na posvátných návrších v Samařsku byla vyhnána, odstraněna a to se nevztahovalo jen na kněze pohanských kultů, ale i na kněží Hospodinova kultu. (HERMANN, S., 1975, s. 269)

### Význam Jóšijášovy reformy

T. Oestreicher neviděl Jóšijášovu vládu a opatření jako náboženskou reformu, ale spíše jako politickou revoltu proti asyrské nadvládě a v tomto kontextu odmítnutí cizích kultů, které byly oficiálními symboly vazalského statutu. Jedna z největších obtíží spojená s touto interpretací je, že nenechává téměř žádný prostor pro vliv knihy Tóry. Podle něj to byl nějaký druh *Urdeuteronomia*, které prezentoval Jóšijáš v 18. roce své vlády. Sám přijímal tezi, že nalezená kniha Tóry neměla rozhodující význam, který je jí dnes přičítán. Podle jeho hypotézy by se mohlo přijmout za fakt, že reformy byly primárně motivovány požadavky *Urdeuteronomia*. Argumentem ale je, že reforma mohla započít dříve, jak o tom hovoří kniha Paralipomenon, neboť reforma byla úplně nezávislá na knize Tóry a vyplývala z tlaku „*hnutí za nezávislost a národní sebeuvědomění*“. (McKAY, J.W., 1973, s. 28; HYATT, J.P., 1942, s. 158 – 159)

V textech 2Kr 23,4 – 20,24 se objevují tři hlavní aspekty Jóšijášových reforem; očista Chrámu a jeho okolí; zničení *bamot* v Jeruzalémě a Judsku; znesvěcení svatyní starého Severního království. Tak to nacházíme i v textu Paralipomenon, ale tam nám text podává více informací o zrušení cizích kultů. Také v 2Par 34, 3 – 5 Jóšijáš nařizuje očistu *bamot*.

Protože se mnoho odkazů na posvátný kůl *ašera*, posvátný sloup *masseba* a posvátné návrší *bama* a na samotný kult Ašery objevuje v deuteronomistickém díle,

mnoho badatelů se domnívá, že *ašera* byla vynálezem *dtr* tradice, aby se vysvětlil pád Severního království a varoval tak Judu před odpadnutím. Mnoho badatelů se shodne na tom, že zpráva Jóšijášovy reformy je v podstatě historická a jsou pro ni použité spolehlivé zdroje. Dokonce, i když celé dílo bylo napsáno v exilní době, pravděpodobně se nedatuje později než do r. 561 př. Kr. Reformy Chizkijáše a Jóšijáše byly pokusy svrhnout asyrské náboženství, které bylo násilně implantováno do země. Někteří se ovšem domnívali, že Jóšijášova reforma nebyla motivována ani tak nábožensky, ale spíše politicky. Nebeský panteon byl asyrským importem a kulty *ašerim* a *baalim* se jevily jako prosazené asyrské božstvo. Nicholson souhlasí s politickým motivem Jóšijášovy reformy, ale hledá vysvětlení nesrovnalostí mezi knihami Královskými a knihami Paralipomenon. Zpráva knih Královských vyvozuje, že plný rozsah Jóšijášovy reformy byl motivován nábožensky a inspiroval nalezení knihy Tóry. Nicholson se snaží zdůvodnit tuto nesrovnalost závěrem, že Jóšijášova první reforma byla motivována nábožensky a jejím cílem bylo získat nezávislost od Asýrie tím, že se odstraní všechny asyrský kultický vliv. Jóšijáš neničil jen asyrské kulty, ale odstranil i další cizí kulty z Judy a tím podnítil vlnu nacionalismu proti asyrské nadvládě. Až objevení knihy Tóry podnítilo náboženskou reformu zaměřenou na očistění Hospodinova kultu. (HADLEY, J. M., 2003, s. 58)

Cogan při svém studiu neo-asyrské imperiální politiky došel k závěru, že Asýrie nezasahovala do místního kultu a byla místo toho obsahem politické dominance. Argumentoval, že vazalské státy nenasyly žádné kultické povinnosti, ačkoliv politická a ekonomická loajalita byla velmi důležitá. Také si povšiml, že myšlenka inaugurace královského kultu byla Asýrii cizí. J.W. McKay argumentuje, že božstva uctívána v Judském království nebyla původem asyrská božstva, ale původem palestinská božstva. Královna nebes nebyla uctívána v Chrámu jako část oficiálního náboženství, ale byla původně lokálním božstvem. V lidových judských kultech se nenašel prvek protiasyrské polemiky ve zprávě Chizkijášovy a Jóšijášovy reformy, které vyvozují, že asyrské kulty nehrály významnou roli v politice a v náboženství Judského království. Připouští, že určitý vliv na místní populaci byl nevyhnutelný, když si s sebou noví obyvatelé přinesli svá vlastní božstva a docházelo tak k oboustrannému prolínání božstev. (McKAY, J.W., 1973) B. Halpern vidí znovu vybudování svatyní po asyrské invazi v době krále Chizkijáše jako přirozený výsledek znovuosídlení Judy pod Menašem. Ostatní vliv asyrského náboženství na židovský národ byl hluboký. Mnoho z toho bylo dobrovolné a nevyhnutelné ve vztahu Asýrie a Izraelského a Judského království jako vazalského státu. (HALPERN, B., 1991, s. 18 – 19) H. Spieckermann dochází k závěru, že asyrská politika si kladla za cíl vložit prvky asyrského kultu na vazalské státy a provincie. Tvrdí, že Ašera v 8.st. a 7.st. př.Kr. neodkazovala na právě nějakou severo-západní semitskou bohyni plodnosti, ale především na asyrskou Ištar. Tento argument je málo podpořitelný, protože Ašera byla velmi známou ugaritskou bohyní, jejíž role jako Matky bohů zahrnovala kult bohyně plodnosti. Pokud *ašerim* jako kultický symbol byl nějaký druh dřevěného předmětu, což je z tanachických textů evidentní, lze tedy shrnout, že šlo o původně semitskou bohyni.

37) Ez 1,2; 2Par 36,23



Pro Izraelce byla Ašera známé jméno a dokonce, i když skutečné aktuální božstvo byla Ištar, bylo pro ni použito hebrejské jméno, hebrejský ekvivalent. (SPIECKERMANN, H., 1982)

Jóšijášova reforma se stala rozhodujícím pevným bodem pro rekonstrukci izraelských politických dějin. V roce 2001 dva významní vědci Israel Finkelstein a Neil Asher Silberman přišli se svým novým pohledem na historii Izraele a Judska, založeným na archeologických nálezech a ne na biblickém textu, jehož historická věrohodnost je velmi sporná. Podle jejich interpretace neexistovalo sjednocené království Davida a Šalomouna. Království Izraele a Judska vznikla na sobě nezávisle, tedy Izraelské království v 9. st. př. Kr. a Judské království v 8. st. př. Kr. Oba vědci se však přiklání k historicitě Jóšijášovy reformy. Ve své knize věnují kapitulu právě Jóšijášově reformě pod názvem „Velká reforma“ a dokonce se ji nebojí nazývat revolucí. Autoři vyzdvihují období Jóšijášovy vlády jako vrchol izraelských královských dějin. Jóšijáš nebyl pouze reprezentantem nového náboženského hnutí, ale vytvořil novou izraelskou identitu pokoušející se o sjednocení Judska. Podle jejich pohledu větší část biblických textů, tedy nejen kniha Deuteronomium a deuteronomistické dějepisné dílo, ale i příběhy patriarchů, exodus, dobytí Kanaanu a období Soudců byla sepsána během velkého náboženského a národního převratu. Dokonce příběhy krále Davida a Šalomouna mají být pochopeny jako reflexe národní naděje, která povstává za Jóšijáše a promítnuty zpět do historie. Velká reforma krále Jóšijáše nepřinesla pouze zrod izraelského náboženství, ale také izraelské nové identity jako jednotného národa pod judským vedením.<sup>38</sup>

Bez ohledu na to, zda to byly náboženské nebo politické motivy, Jóšijášova reforma se snažila očistit zemi od cizích kultů, ať už asyrských, fénických nebo místních. Tato reforma měla trvat pouze nějakou dobu. Jóšijášova smrt však ukončila jakékoliv expanzivní ambice, kterých mohlo Judsko dosáhnout.

## Závěr

Jóšijášovy snahy o emancipaci od Asýrie a Dt reforma měly dva záměry, které musíme rozlišovat. Oba se zároveň vyvíjely a nesly své důsledky do budoucna a také se navzájem doplňovaly. Musíme pochopit realizaci Jóšijášových snah v podobném recipročním vztahu. Jeho snahy emancipace přichází již na počátku jeho vlády a objevení knihy Tóry v 18. roce jeho vlády r. 622, v polovině jeho vládnutí. Toto zapadá do kontextu jeho stát-

ního aparátu, který prošel jistými změnami. Program Dt podporoval kultickou reformu ve státě a také podporoval královskou politiku proti severnímu království. Po Jóšijášově smrti a pádu Asýrie dílo reformy ztratilo svůj protiasyrský impuls, ale povstala zde jiná velmoc. Vznikly nové vnitrostátní situace a pouze proroci Jeremjáš a Ezechiel byli pokračovateli Jóšijášovy reformy.

I když je patrné z biblického textu, že autoři pramenů mohli předpokládat náboženský motiv Jóšijášovy reformy. Stejně tak je pravděpodobné dokonce i možné, že se prvotně reforma profilovala jako politický emancipační záměr. Vzájemné působení politických a kulticko-náboženských motivů Jóšijášovy politiky hrálo roli pro pozdější interpretace tohoto období izraelských dějin, jak je to patrné z pramenů Chronisty. Tato etapa dějin starověkého Izraele vytvořila měřítko pro hodnocení kvalit, mravních i kultických, jednotlivých panovníků Judy a Izraele.

## Summary

*Josiah political and cultic reform was primarily motivated by his political ambitions to gain independence on Assyrian Empire and to reunite Kingdoms of Judea and Israel. In that religious and political process there played a very important role a discovery of the Book of the law. It might have been the constitutional document of Josiah reforms. Political ambitions of Judah were stopped by the King's death at Meggido which was not clearly explained in the biblical narrative. Josiah reformation attempts led to the creation of the image of an ideal Judah King in I Yahve sight.*

*The biblical narrative caused rich theological interpretations of Josiah policies. The Old Testament studies will have in this material fertile soil for new insights and interpretations for the future.*

## Bibliografie:

BECKING, Bob, (1992): *The fall of Samaria: an historical and archaeological study*, Leiden, E.J. Brill

BECKING, Bob, (2001): *Only one God? Monotheism in ancient Israel and the veneration of the Goddess Asherah*, London, Sheffield Academic Press

BERRY, G., R., (1920): *The Code Found in the Temple*, JBL 39: s. 44 – 50

BOUTFLOWER, Ch., (1930): *The book of Isaiah, chapters: in the light of the Assyrian monuments*, London, The Macmillan co.

BUCCELATTI, Giorgio, (1967): *Cities and nations of ancient Syria: an essay on political institutions with special reference to the Israelite kingdoms*, Rome, Istituto di Studi del Vicino Oriente

COGAN, Mordechai, TADMOR, H. (1988): *2 Kings*, Garden City NY. AB 11

COGAN, Morton, (1974): *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS)

COGAN, M., (1973): *Tyre and Tiglath-pileser III.*, JCS 25: s. 96 – 99

38) I. Finkelstein, N.A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New View of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Free Press, New York, 2001. V českém překladi *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*. Vyšehrad, Praha, 2007

- CROSS, Freedman, (1953): Josiah's Revolt against Assyria, *JNES* 5: s. 56 – 9
- ELAT, M., (1975): The Campaigns of Shalmaneser III. against Aram and Israel, *IEJ* 25: s. 25 – 35
- ELAT, M., (1978): The Economic Relations of the Neo-Assyrian Empire with Egypt, *JAOS* 98: s. 20 – 34
- EYNIKEL, E., (1996): *The reform of king Josiah and the composition of the deuteronomistic history*, New York, E.J.Brill
- FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N.A., (2007) *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha, Vyšehrad
- FRICK, F., S., (1985): *The formation of the state in ancient Israel: a survey of models and theories*, Sheffield, Decatur
- FREED, A., (1921): The Code Spoken of in 2 Ki 22 – 23, *JBL* 40: s. 76 – 80
- FRIED, L.S., (2002): The High Places (Bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 122, no. 3: s. 437 – 465
- FROST, S., B., (1968): The Death of Josiah: a Conspiracy of Silence, *JBL* 87: s. 369 – 382
- GOTTWALD, N.K., (1959): *All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*, New York, Harper and Row Publisher
- GRABBE, L.L., (2007): *Good Kings and Bad Kings, The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, London, T.T.Clark
- GRAHAM, W.C., (1927): The Interpretation of Nahum 1:9 – 2:3, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 44, no. 1: s. 37 – 48
- GRAYSON, A.K., (1975): *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York, J.J. Augustin Publisher
- GRAYSON, A.K., (1976): *Assyrian Royal Inscriptions, Vol. II.*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz
- GRESSMANN, H. (1924): Josia und das Deuteronomium. *ZAW* 42: s. 313 – 337
- GRESSMANN, H., (1927): *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin, Leipzig
- HALPERN, Baruch, (1983): *The emergence of Israel in Canaan*, Chico., Calif. Scholars Press
- HALPERN, Baruch, (1991): *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS)
- HEGER, P., (1997): *The Development of incense cult in Israel*, Berlin – New York, Walter de Gruyter
- HYATT, J.P., (1942): Jeremiah and Deuteronomy, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 1, no. 2: s. 156 – 173
- CHILDS, B., S., (1967): *Isaiah and the Assyrian crisis*, London, S.C.M. Press
- JEPSEN, A., (1934): *Nabi: soziologische studien zur alttestamentlichen literatur und religionsgeschichte*, Muenchen, Beck
- JEPSEN, A., (1953): *Die Quellen des Koenigsbuches*, Halle (Saale), M. Niemayer
- JEPSEN, A., (1971): *Schalom: Studien zu Glauber and Geschichte Izraele*, Stuttgart, Calver
- JEPSEN, A., (1964): *Untersuchungen zur israelitisch – judischen chronologie*, Berlin, Verlag Alfred Topelmann
- JEPSEN, A., (1975): *Von Sinuhe bis Nebukadnezar: Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart, Calver
- KENNETT, R., H., (1933): *Ancient Hebrew social life and custom as indicated in law, narrative and metaphor*, London, Oxford Uni Press
- KENNETT, R., H., (1920): *Deuteronomy and the Decalogue*, Cambridge, Cambridge Uni Press
- KIM, U.Y., (2005): *Decolonizing Josiah, Toward a Postcolonial Reading of the Deuteronomistic History*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press
- KUENEN, A., (1882): *National religious and universal religions*, London, Williams and Norgate
- KUENEN, A., (1875): *Religion of Israel to the fall of the Jewish state*, Edinburgh, Williams and Norgate
- LINVILLE, J.R., (1998): *Israel in the Book of Kings, The Past as a Project of Social Identity*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- LUCKENBILL, D.D., (1926): *Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol I.*, Chicago, The University of Chicago Press
- LUCKENBILL, D.D., (1927): *Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol II.*, Chicago, The University of Chicago Press
- MALAMAT, A., (1950): The Last Wars of the Kingdom of Judah, *JANES* 9: s. 218 – 227
- MAY, H.G., (1945): The Chronology of Jeremiah's Oracles, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 4, no. 4: s. 217 – 227
- McKAY, J., W., (1973) *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press
- MILGROM, J., (1955): The Date of Jeremiah, Chapter 2, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 14, no. 2: s. 65 – 69
- MILLER, J., M., (1966): The Elisha cycle and the Accounts of the Omride Wars, *JBL* 85: s. 441 – 454
- MILLER, J., M., (1967): The Fall of the House of Achab, *VT* 17: s. 307 – 324
- MILLER, J., M., (1968): The Rest of the Acts of Jehoahaz, *ZAW* 80: s. 337 – 342
- MILLER, J., M., (1974): The Moabite stone as a Memorial Stele, *PEQ* 106: s. 9 – 18
- NA'AMAN, N., (1974): Letter to God on His Campaign to Judah, *BASOR* 214: s. 25 – 39
- NA'AMAN, N., (1998): Jehu Son of Omri – Legitimizing of Loyal Vassal by his Overlord, *IEJ* 48: s. 236 – 238
- NICHOLSON, E., W., (1967): *Deuteronomy and tradition*, Oxford, Basil Blackwell
- NOTH, M., (1950): *Geschichte Israels*, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht
- NOTH, M., (1987): *The Chronicler's History*, Sheffield, JSOT Press
- OLMSTEAD, A.T., *Assyrian Government of Dependencies*, University of Illinois
- OLMSTEAD, A.T., (1915): The Reform of Josiah and its Secular Aspects, *The American Historical Review*, Vol. 20, no. 3: s. 566 – 570
- PATAI, R., (1970): Seger's Review of the Hebrew Goddess: Was She „Orthodox“ or „Legitimate“ in Hebrew – Jewish Religion? *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, no. 1: s. 205 – 207
- PATON, L., B., (1928): The Case for the Post-exilic Dating of Deuteronomy, *JBL* 47: s. 325
- PFEIFFER, Ch., F., (1967): *The Divided kingdom*, Grand Rapids, Baker Book House
- von RAD, G., (1966): *Deuteronomy: a commentary*, London, SCM Press
- von RAD, G., (2005): *From Genesis to Chronicles: explorations in Old Testament Theology*, Minneapolis, Fortress Press

ROWTON, M.B., (1951): Jeremiah and the Death of Josiah, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 10, no. 2: s. 128 – 130

SPIECKERMANN, H., (1982): *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Gottingen, Vandenhoeck, Ruprecht  
TADMOR, Hayim, (1994): *The Inscriptions of Tiglath – Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities

THIELE, E.R., (1944): The Chronology of the Kings of Judah and Israel, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 3, no. 3, s. 137 – 186

TORREY, C.C., (1909): The Chronicler as Editor and as Independent Narrator, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 25, no. 2: s. 157 – 173

WELCH, A., C., (1951): *Jeremiah: his time and his work*, Oxford, Basil Blackwell

WELCH, A., C., (1955): *Kings and prophets of Israel*, London, Lutterworth Press

WELCH, A., C., (1939): *Work of the Chronicler: its purpose and its date*, London, Oxford Uni Press

WISEMANN, D.J., (1958): *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq

YAMADA, Shigeo, (2000): *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859 – 824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden – Boston – Koeln, Brill

## Abd al-Latíf Mīhriz<sup>1</sup> Issam Ramadan

### Člověk v súfistické filozofii

Islám přisuzuje člověku v zásadě vznešené místo proto, že ho Bůh stvořil, dal mu ze svého ducha a přikázal andělům, aby před tímto člověkem poklekli. Přes tuto teoretickou vznešenost, súfismus neuzavírá svou lidskost v tomto rámci, ale se snaží se povznést člověka směrem k božskému absolutnu. Tam, kde se může skrze vnitřní boj a soustředění dostat k takovému stupni duševní jistoty, že se pak ocitne na úrovni samého Boha, tam ho pak spatří, mluví s ním a nakonec se s ním i spojí.

Jak mohou ale súfisté takovéto tendence ztotožňovat s islámem? Islám, který staví Boha na vyšší místo než člověka říká, že Bůh se spojuje s lidmi pouze skrze proroky.

Někteří teologové vidí tyto tendence jinak a to tak, že islámský súfismus není nic jiného, než proniknutí do hloubky islámu, dodržování určitých výchovných metod, žití skromným životem tak, aby duše člověka byla osvobozena od své nevyváženosti a povznesena na úroveň, kde se cítí spokojeně.

Jiní si myslí, že súfismus v islámu byl revolucí duše, převratem proti stávajícím stavům a islámským pojmům tak, jak je interpretovali někteří fakíhové, teologové, mutakallimové a filosofové.

1) Abd al-Latíf Mīhriz je syrský spisovatel a badatel v oblasti syrského folkloru.

Jak vznikl islámský sufismus a jak se rozšířil v islámském výchovném systému?

Na začátku to byla skromnost v životě, která tvořila jádro sufismu. Avšak záhy se skromnost přeměnila ve složitou duchovní a systematickou životní proceduru, která má svá pravidla a řád, podmínky a duchovní (šajchy), kteří ji řídí.

Súfisté se drželi toho, co uvádí Korán a rovněž koncepce vnějšího a vnitřního významu věcí. To co je známo jako šarí'a, představuje vnější význam Koránu, vnitřní význam pak tvoří pravda, kterou znají jen zasvěcení. Súfisté též vymysleli sufistický titul wilája. Tímto titulem byly označeni nejvyšší sufističtí duchovní a byly jim připsány mimořádné schopnosti, podobné prorockým zázrakům. Súfismus, jako směr, pokračoval ve svém vývoji na základě koncepci o poznání, která se neopírá o rozum a důkazy, nýbrž o svědomí a srdce, které nakonec dovede člověka k světelnému filosofickému sufismu. Tento koncept zastával as-Suhrwardí, zatímco podle Ibn Arabího tento systém povede k poznání existence. Na tomto místě bych nechtěl rozebírat dějiny islámského sufismu, neboť se spíše snažím poukázat na úhel pohledu sufismu, který zkoumá vnitřní hlubiny člověka, nebo člověka jako takového.

Súfismus vyhlásil nové pojetí jednosti Boha, které v sobě obsahuje společně božský a lidský rozměr a to skrze svou teorii poznání, která vede k Bohu cestou osvětlení a intuice.

Súfista jak říká jeden badatel, žije poznáním a nemyslí na něj, jeho život je jednáním, nikoliv myšlením. Zatímco filosof se pohybuje v oblasti mysli, aby se dostal k podstatě pravdy, která je studená, bez života a téměř se nedotýká jeho duše, sufista překračuje mysl směrem k sentimentu a vůli. Směrem k bohatému duševnímu životu, kde cítí maximální sebeuspokojení a to nejen z důvodu poznání pravdy, ale pro své spojení s ní a také proto, aby ji vychutnal a ztotožnil se s ní.

A protože sufismus je čin, který vychází z vůle a svědomí, projevuje se jako nejvyšší jev sentimentu, což je láska v jejím nejhlubším významu. Takovým způsobem lidská duše překročí oblast mysli a hmatu a směřuje skrze lásku směrem k Bohu, dostává se k němu poté, co se zbaví světských zájmů, individualismu a pociťuje živý rytmus v hlubinách existence jako celku. Dostává se k Bohu skrze povznesený, vědomý a existenciální stav. Povznesený je tento stav proto, že překračuje přírodní svět, mizí zde individuální vlastnosti, je to stav existenciální, neboť si uvědomuje celou absolutnost existence.

Člověk velkým bojem a sufistickým způsobem dokáže odstranit překážky, které jej oddělují od Boha. Jak se toto děje?

Zde se na vysvětlenou zmíním o třech osobnostech:

První je Abú Jazíd al Bistámí (261 h.), přes něhož se sufismus posunul od stupně intuice a srdečního vnímání ke spojení s Bohem, anebo při nejmenším sufista cítí, že je s ním ve spojení. Děje se to ve chvíli absolutní duševní čistoty po velkém boji člověka se sebou samým. Bistámí říká: „*Stáhnul jsem se ze sebe, jako když se had stáhne z vlastní kůže a náhle jsem to já*“.

Druhou osobností je al-Halládž (309 h.), který obrátil myšlenku spojení s Bohem na myšlenku ztělesnění Boha v člověku. Podle něho jsou vlastnosti Boha obsažené původně v tomto člověku (súfista) a to před procesem očisty. Tyto vlastnosti jsou zakryty tělem, které má své materiální potřeby. Ve chvíli, kdy se sufista oprostí od těchto materiálních potřeb a to skrze boj, rozsvítí se jeho Božská část a cítí, že je skutečně sám sebou.

Třetí osobností je Muhi ad-Dín al Arabí (638 h.), který myslel, že nejen člověk, nýbrž celá existence se spojuje s Bohem, ba dokonce ona existence je sám Bůh. Nebo alespoň veškerá existence ukazuje na Boha, avšak člověk je největším ukazatelem Boha. Teorie Ibn Arabího je známá jako teorie jednoty existence.

Na tomto základě se dá říci, že v islámském sufismu je jednota vidění a jednota existence, rozdíl mezi nimi je pak ten, že sufista, který má vidění a je ve stavu extáze, sděluje: „*Neviděl jsem nic jiného než Boha, Bůh je v džubbě*“.<sup>2</sup>

Súfisté zastávající jednotu existence prohlašují ve všech případech: „*Není nikdo v existenci než Bůh, není nic jiného než Bůh a všechno je ve všem*“. Avšak jeden zasvěcený do světa sufismu říká: „*Je to jeden celek, vidění a jednota existence, Bůh se stále zjevuje v lidech a jejich existenci. Ale nezjevuje se tak, že je možno jej vidět běžnými smysly, je možno jej vnímat srdcem, to se pak nazývá vidění*“.

Vzhledem k důležitosti teorie Ibn Arabího je vhodné si ji přiblížit, abych vysvětlil a poukázal na její pohled na člověka.

Ibn Arabí si myslí, že celá existence je pouze jedna pravda, i když našim smyslům se zdá, že vnějších existujících věcí je mnoho a i když náš rozum přijímá dualitu Bůh–člověk, která představuje dvě tváře jedné existence. „*Když se díváme z hlediska různorodosti, jde o tvory a když se díváme z hlediska jednoty, jde o Boha*.“

Tento směr, myslím tím jednotu existence, není materiálním. Je to duchovní směr i ve svých detailech. Jinak řečeno, Bůh je ta stálá pravda a vše, co je na světě, ukazuje na tuto pravdu. Bůh je význam, lidé pak jsou jeho slovy, Bůh je osobou a lidé jsou jeho stínem, Bůh je světlo a lidé jsou jeho paprsky.

Jinak řečeno, On je jedničkou a lidé jsou čísla od ní odvozená. Toto je jádrem teorie jednoty existence (jsoucna) u Ibn Arabího.

Kde je však místo člověka v této teorii?

A jak se tato teorie vyjadřuje k roli člověka v existenci?

Ibn Arabí si myslí, že nejdokonalejší obraz božského zjevení se projevuje v lidské podobě tím, že Bůh je sjednocen s touto podobou, dává do ní své tajemství a učinil z ní zrcadlo svých jmen a vlastností.

Díky takové podobě si člověk zaslouží být vládcem Země, být též nejoblíbenějším tvorem Boha a Bůh se také nejvíce stará o to, aby člověk přežil. Z toho plyne, že

2) *Džubba je turban duchovního.*

kdo rozbije lidskou existenci, rozbije nejdokonalejší božskou podobu a vyzývá k souboji samotného Boha.

Ibn Arabí dal otázku člověka do nové formy, vycházející z celé jeho teorie.

Celý svět je velkým člověkem, člověk je zároveň malým světem. Tak se objevuje myšlenka Ibn Arabího o dokonalém člověku, která přidala člověku božskou podobu a též přidala Bohu lidskou stránku.

Co je „dokonalý člověk“ u Ibn Arabího?...

Záleží na úhlu pohledu ze kterého se na význam člověka díváme:

Pokud na něj pohlédneme z hlediska jeho existence tak, že jsou v něm ztělesněna veškerá božská jména a vlastnosti, pak dokonalost znamená, že člověk má božskou, nebo existenciální stránku Boha.

Když se na člověka díváme jako na spojku mezi Bohem a světem, pak dokonalý člověk je prorokem. Avšak prorokství u Ibn Arabího má jiný význam, než běžný, klasický teologický. Prorok v teorii dokonalého člověka je stálou božskou formou, není to obyčejný člověk, takový, jak jej interpretuje islám. Tato forma se projevila u Proroka Mohameda i ostatních proroků v lidské podobě, neboť byli vybráni božskými anděly.

Kdybychom se podívali na člověka na bázi poznání, byl by dokonalým člověkem ten, který vnímá svůj vnitřní lidský svět jako projev božské existence. A to díky tomu, že shromažďuje veškeré vlastnosti světa na jedné straně a vlastnosti Boha na straně druhé. Tím by byl vnitřní svět člověka centrem světa a původem existence. Pak by každý člověk, který může, nebo by mohl takto vnímat sám sebe, byl dokonalým člověkem, protože se s Bohem seznámil dokonale. Takto chápal Ibn Arabí ctěný Prorokův hadíth: „*Kdo zná sám sebe, zná též Boha.*“

Dokonalým člověkem existenciálně a poznáním tak, jak ho vidí Ibn Arabí, může být každý člověk, ale ve skutečnosti se tato dokonalost realizovala pouze u proroků a velkých sufistických duchovních. A tak pokud jde o kvalitu, není rozdíl mezi běžným a dokonalým člověkem, až na stupeň dokonalosti. Každý člověk je svým způsobem dokonalý.

Myšlenka dokonalého člověka se upevnila v sufistickém myšlení i po Ibn Arabím, např. sufista Abd al-Karím al-Džílání napsal pod tímto názvem knihu, kde učinil z člověka kopii Boha, neboť oba jsou žijící, slyšící, oba vědí, vidí, jsou mohoucí....atd., přestože tyto vlastnosti jsou u Boha absolutní a u člověka relativní. V tomto smyslu je pak následující Prorokův hadíth: „*Buďte moralisté jako Bůh.*“

Můžeme v tomto smyslu jít dál a uvést na vysvětlenou Ibn Arabího pojetí člověka skrze Prorokův hadíth: „*Byl jsem skrytým pokladem, chtěl jsem abych byl znám, tak jsem stvořil lidi, tím mě poznali.*“ ( myšlen výrok Boží, pozn. překl.)

Z tohoto hadíthu je jasné, že motivem stvoření lidí byla láska a jejím cílem je poznání Boha. A protože člověk je schopen poznat Boha dokonale, stal se cílem stvoření, rovněž proto, že člověk je prostředkem k uskutečnění úmyslu Boha stvořit lidstvo.

Člověk není pouze tímto důvodem ke stvoření, nýbrž je i zachovatelem tohoto jsoucna a jeho pokračování. Kdyby vymřel člověk, který je cílem stvoření světa, odumře celé jsoucno a vrátí se ke své původní podobě, kterou je sám Bůh.

Logika vztahu mezi Bohem a člověkem v sufismu dochází buď až k lidskosti Boha nebo k situaci, kdy se člověk stává Bohem. Obě možnosti jsou v rozporu s islámskou šarí'ou, proto se Ibn Arabí pokusil o řešení toho paradoxu mezi absolutní vznešeností Boha a jeho oddělením od světa, když prohlásil, že toto spojení se neuskutečňuje přes Boha. Bůh je totální neznámou, pouze je možno ho pociťovat skrze jeho vlastnosti, které jsou představeny v existenci.

Jak se to může stát? A jak si to můžeme představit?

Badatelé se rozdělili v otázce teorie jednoty existence na dva tábory, pro a proti. Ti, kteří oponují, vyloučili z náboženské víry každého, kdo se hlásí k této jednotě, protože jednak nerozdělují mezi Bohem a jeho stvořením věcí a jednak proto, že vidí v člověku vlastnosti krásy a vznešenosti. To znamená, že není rozdíl mezi dobrým a zlým člověkem, mizí tím rozdíl mezi odměnou a trestem, mezi peklem a rájem.

Druhý tábor považuje tuto teorii za nejlepší výkon, který člověk mohl vymyslet, neboť odstranila absolutní nemožnost, která odděluje Boha na jedné straně od člověka a svět na straně druhé. Oblékla též existenci do závoje světla a lásky, závoje harmonie a porozumění. V tomto smyslu se říká, že se Prorok jednou podíval na horu Úhod a řekl: „*Tato hora nás má rada, my ji také.*“

Myšlenka o jednotě existenci byla nejasná a záhadná, Ibn Arabí ji právě dokázal přeměnit na teorii, která má své koncepce. Filosofický sufismus po Ibn Arabím pokračoval a objasnil tuto teorii. Zde se ji budu snažit podat jednoduchým způsobem podle toho, jak ji chápu:

Bůh Allah je dokonalým absolutnem, pevně neznámým... atd. Je abstraktním světlem, jeho podstata není známa.

Ale jak víme, že je světlo? Odpověď je v Koránu ( Bůh je světlem nebes a země). Též v Prorokově hadíthu: „*Světlo, které nevidím.*“ Bůh je tajuplným abstraktním světlem. Když chtěl Bůh být poznán, projevil své světlo svými vlastnostmi a motivem byla láska. Vlastnosti, které se projeví byly právě světem se vším všudy. Zde bych nechtěl rozvádět metafyzické představy této teorie, kde stojí, že existence se projevuje ve dvou formách, jednak jako odrazy v mysli člověka ( u Platóna), jednak jako forma v druhém světě, když člověk odchází násilně z tohoto světa ke světu skutečnému a stane se existenciálním (radarem), kde se odráží všechny božské vlastnosti. Podle Ibn Arabího se člověk stane součástí Boha. Jak jsem již zmínil, nerad bych tento výklad rozváděl dál, ale podám jej pouze jednoduchým způsobem:

Pevné neznámé paprsky se rozsvítí ( božské vlastnosti) a jedná se o abstraktní světlo, které se proplétá, soustřeďuje, zintenzivňuje a ztělesňuje. Podoba paprsku se mění skrze neustálou interakci, jejíž vlastnosti se též mění skrze přeměnu v existenciálních zrcadlech, kde se tyto vlastnosti odráží. Přes takovéto vzájemné působení



vznikla existence, jejíž podstatou je Bůh, jejím vnějškem jsou pak hmatatelné podoby. Světlo ze kterého vzniká veškerá existenciální podoba se skládá ze tří druhů:

1. Abstraktní světlo, které se nedá zachytit, je nepřekonatelné a je to Bůh.
2. Jednoduché světlo, které je neviditelné a nehmatatelné, ani není spojeno s intenzivním světlem se vyjadřuje jako svět duše a lidí.
3. Intenzivní světlo, což je materiální svět, je hmota, která tvoří veškerá tělesa a materiální tvory.

Hmota podle fyzikální vědy je tvořena paprskovitými vlnami. Všechno co vidíme a cítíme a s čím přijdeme do styku jsou původně vlny, které jsou pevné a je možno je zachytit, působit na ně díky jejich rychlosti, která je totožná s rychlostí hmoty. Kdyby tato rychlost byla odlišná, nemohli bychom hmotu nahmatat. Einstein říká: „*Kdyby člověk dokázal běžet stejnou rychlostí jako světlo, viděl by světlo vedle sebe jako hmatatelnou hmotu a mizela by hmota, kterou viděl předtím.*“

Zde se skýtá otázka: pokud celý tento svět je složen ze světla, ať je to abstraktní, jednoduché nebo intenzivní světlo, odkud se pak vzala tma? A pokud si světlo představujeme jako dobro, jak tedy vzniklo zlo?

Odpověď může být: tma původně neexistuje, nemá skutečnou existenci, je to vlastně nihilistická existence, je náhodná. Tma nemůže být spolu se světlem, tma znamená nepřítomnost světla, jakož i zlo je nepřítomností dobra. Proto, když učiníš dobro, mizí zlo. Z výše uvedeného není možno kritizovat teorii jednoty existence, protože pozdvihla člověka existenciálně a snížila ho eticky. Skutečnost je taková, že lidská duše obsahuje jak plody dobra, tak i zla. Člověk by měl usilovat vírou, prací a vůlí, aby zůstala semínka dobra živá, osvětlená, zářící a člověk sám je za toto zodpovědný. Lidská duše v tomto kontextu je jako dům, v němž nebydlel Bůh a v němž by pak bydlel satan.

Existence je sám Bůh, podle Ibn Arabiho je to pak dobro. Pokud dobro je synonymem existence, pak zlo je synonymem nihilismu.

Zde nás nezajímá správnost teorie o jednotě existence ale její efektivita, její teoretická východiska. Dějiny nás poučily, že hodnota historické teorie není v její ideologické objektivitě, nýbrž v jejím vlivu na lidský život.

Teorie jednoty existence je abstraktní hypotéza, utopická, která ale otevřela člověku bránu pro lásku, milosrdnost a optimismus. Je, jak ji vysvětlil Ibn Arabí, prostředkem, jak umožnit člověku pocítit lidskou sounáležitost na celém světě. Takový pocit vyplývá z původního jediného světla, tedy pocit lásky, náklonnosti a sympatie se vším, co existuje v této existenci. Navíc člověk mění své pojmy, když přijde do styku s přírodou, člověk se zde nesnaží mít přírodu pod totální, násilnou kontrolou, ale pokouší se o její pochopení. K pochopení přírody dojde, když se člověk seznámí s jejími zákony tak, aby se s ní spřátelil, spolupracoval s ní, povznášel ji i sebe skrze ni.

Podle teorie jednoty existence mizí nepřátelství mezi různými ideologiemi a přesvědčeními tím, že kohokoliv uctíváme, vede to nakonec k Bohu, který si zaslouží

být uctíván. Podle Ibn Arabiho: „*Lidé, neuctíváte nikoho jiného než Boha, ať jsou vašími bohy kteříkoliv.*“

Bůh je světlo, které osvětluje všechny, každý si z něj bere dle své potřeby a tvoří skrze něj Boha, kterému věří a jehož uctívá. Tím se vysvětluje různorodost náboženského přesvědčení. Tím se potvrzuje i přísloví, které říká: „*Cest k Bohu je tolik, kolik je duší*“ a pokud jde o sufistu, nemá určenou představu Boha, která by ho svazovala, ani tato představa neomezuje jeho mysl. Ibn Arabí v tomto smyslu říká: „*Kdyby člověk věděl, že barva vody je stejná jako barva nádoby, která ji obsahuje, pak by nebral druhému to, v co věří*“ (Každý má svůj úhel pohledu, pozn. překl.) Takový způsob myšlení si zaslouží náš respekt a obdiv i z toho důvodu, že v současné době jsme svědky krveprolití na různých místech světa kvůli fanatickým náboženským přesvědčením.

V tomto příspěvku o sufismu nám zbývají dva body:

První bod pojednává o svobodě člověka a jeho vůli podle sufistických pojmů na jedné straně a vztahu mezi svobodou a etikou na straně druhé.

Druhý bod se pak týká revolučního vlivu sufismu v životě člověka.

První bod bych vysvětlil takto: téměř všichni badatelé všech směrů jsou jednotní v otázce lidské vůle, když ji vidí jako Bohem předurčenou. Podle sufistické tradice není nikdo vykonavatelem vůle, nikdo nemůže chtít, než Bůh. Není nic, ani nikdo na světě, než božská vůle. U Boha je vůle originální, u člověka pak vypůjčená a skutečným aktérem všech činů je Bůh. Badatelé též tvrdí, že sufismus má jasnou etickou tendenci a sufisté založili svůj život na dokonalosti směrem k Bohu. Zde se naskytne otázka: jak může fungovat soužití mezi životním morálním přístupem a předurčeností vůle? Jak mohou sufisté mít silnou vůli, bojovat proti svým pudům, když věří na absolutní předurčenost všeho? Ve skutečnosti není východisko v takové otázce jiné, jak se domnívá Dr. Mahmoud Subhi ve své knize Etická filosofie v islámském myšlení, než abychom pochopili, že sufismus nepodléhá úplné logice, která má určitý racionální systém. Džalál ad-Dín ar-Rúmi o vnějším protikladu mezi předurčeností a svobodnou vůlí říká: „*To, co je protikladné je právě skrytou harmonií*“. Knihy sufistů v tomto smyslu podávají jejich myšlení v takovémto protikladném dualismu (existence- umírání, střídavost- opojení, strach-prosba, roztržení-zařítí), dokonce zákon ve kterém se sufista uzavírá je (Není boha kromě Boha) zároveň tezí, antitezí je zápor (není Bůh) a naproti tomu (je než Bůh). Zdá se, jako kdyby v sufistické logice neexistovala teze, pokud není antiteze. Dr. Subhi ve stejné uvedené knize prohlašuje, že je třeba si vypůjčit Hegelovou dialektickou logiku, která říká, že každá věc v sobě nosí svůj protiklad a v rámci vzájemné interakce protiklady vytváří syntézu. Kdybychom aplikovali tento zákon na sufismus, předvedli bychom etickou otázku, která je založena na předurčenosti a to takto:

Prvním problémem je předurčenost a to, co z ní vyplývá ve spoléhání se pouze na Boha. (vše je určeno pouze Bohem, odevzdání se osudu, pozn. překl.)

Druhým problémem, který je protikladem prvního, je trápení sufisty a jeho boj se sebou samým podle sufistické cesty (taríqa).

Nová potíží je, že svoboda člověka není ve svobodě jeho vůle a výběru, nýbrž v osvobození se od otroctví svých pudů.

Súfista, když se odděluje od sebe sama a snaží se spojit se s Bohem, je ve skutečnosti osvobozen od všeho nižšího, než Bůh. Je pak otrokem pouze Boha a tyto dvě etapy se pak neoddělují, tj. ve svobodě je stejně otrokářství.

Svoboda u súfistů není myšlenkovou představou, která by se stala základem morálky, ale je to cíl, kterého chtějí etickým chováním dosáhnout. Súfisté se zřekli nekonečných diskusí o osudu a předurčenosti a nahradili je svobodou, která vede člověka k plnému prožívání duševního, eticky hodnotného života.

Pokud jde o druhý bod, tedy o súfistický zápas, zmínil bych zde názory tří badatelů:

Prvním je Dr. Hussein Murua, který vyhradil rozsáhlý prostor pro súfismus ve svém velkém díle o materialistických tendencích v arabské a islámské filosofii. Vidí v súfistické zkušenosti náznaky potlačené revoluční touhy u značného počtu lidí a také vidí zárodky odvážné snahy zbavit vládnoucí třídu teoretického a ideologického základu. Výše uvedené ukazuje na historický materialismus, jako teoretické východisko úvah Dr. Muruy v otázkách sociální revoluce.

Podíváme se na pohled tohoto badatele na súfismus:

Dr. Murua říká: „*Islámský súfismus, jako jev, který byl ideologickým odrazem historických okolností v oblasti politiky, ekonomie a společnosti, je původně produktem sociální reality*“.

O pravděpodobné revoluční (odmítavé) roli říká:

„*Súfisté usilovali o to, aby přeměnili svou negativní roli ve společnosti na efektivní a o to, aby jejich vliv byl silnější než role vládců, aby dosáhl úrovně vlivu proroků a imámů.*“

Dr. Murua se zmiňuje o revolučním cíli súfistů takto: „*Je možnost, že súfisté měli za cíl mít súfistickou wiláju (obrazně, pozn. překl.), aby se stala místem pro obyčejné lidi, alespoň pro rady a požehnání a poslech kázání, která by se stala vodítkem pro život. Snad měli (súfisté) takové tendence, aby hráli vedoucí úlohu ve společnosti namísto chalífů, kteří se považovali téměř za zástupce a stín Boha na zemi. Z toho vyplývá, že súfisté chtěli založit wiláju, která by byla jednou z forem rozbití státní ideologie.*“

Súfisté podle Dr. Muruy používají pojmy „vnější a zakryté“ k vysvětlení Koránu proto, aby mohli zůstat v rámci islámské reality a zároveň proti této realitě povstat. To představuje centrální proces v celém súfistickém experimentu, který je jasný ze súfistické teorie poznání. Je to právě tento revoluční faktor, který se objevuje v centru súfistických praktik.

Dále o teorii poznání Murua říká: „*Súfisté se ujali teorie poznání Boha bez zprostředkovatele, byla to právě filozofická tvář pokusu o rozbití zdi, která odděluje Boha od člověka. Možná to nebyl jejich původní úmysl, možná bylo úmyslem rozbit zed'oddělující*

*člověka od člověka, tj. zed' mezi absolutním monarchou (chalífou) a podřízenými, tato zed' je právě stávajícím sociálním řádem.*“

Osvícenskou súfistickou filosofii vysvětluje Murua: „*Taková forma idealistického súfistického myšlení o světě, jak o ní snili revoluční myslitelé tehdejší doby, je forma nadějná, jež se postavila proti největším diktátorským mocím. Základ tohoto světa a tmy v osvícenské súfistické filosofii je abstraktní forma dvou světů stojících proti sobě. Jeden svět osvětluje duševně, druhý je světem sociální reality, světem potlačování a represe. Světlo a tma symbolizují spokojenost a ubohost na zeměkouli.*“

Badatel pokračuje: „*Je to tento význam odmítání, v jeho nové formě, v súfistickém osvícenském myšlení. Je to tento reálný přístup, který byl uplatněn při tragédii Suhrawardího, když byl popraven formálním fiqhickým tribunálem, kdy se vládce skrýval za masku fiqhu. Též zabití al-Halládže nemělo daleko od politických příčin, jak uvádí některé zdroje vzhledem k jeho vztahu k Ismailovcům.*“

Dr. Murua uzavírá svůj výklad o súfismu takto: „*Súfistická zkušenost by mohla být jádrem teorie, která by mohla tvořit rámec pro revoluční ideologie potlačovaných sociálních vrstev. Zároveň však v sobě nesla tato zkušenost zárodky rozbití sebe sama tím, že se oddálila od reality a ocitla se v sérii imaginárních neskutečných praktik, byla oddělena od sociální reality a potápěla se do ztráty.*“

Druhým badatelem, který si vyhradil velký prostor pro zkoumání súfistické zkušenosti je Dr. Muhammad Abed al-Džábíri ve svých dvou knihách (Formování arabské mysli), (Struktura arabského myšlení), kde vysvětluje v detailech a s velkou přesností a objektivitou poznávací způsoby arabského myšlení a jeho složení, s použitím ukázek a důkazů. Též poukazuje na politické neshody a ideologické účely týkající se těchto způsobů. Dr. Abed se domnívá, že poznávací myšlení nepramenilo z výkladové intuice z Koránu, ale z metafyzických myšlení před islámem, která byla rozšířena v arabských i ne-arabských oblastech v těchto dobách. A pokud Dr. Murua pozoroval určité revoluční zárodky v súfistickém myšlení, které se vytratily v metafyzice, tak Dr. Abed neví o žádném revolučním pozitivním nástinu v súfistické zkušenosti, ani v jejím začátku, ani na konci. Dokonce popisuje súfisty tak, že jsou to lidé s myslí v důchodu, že jejich postoj k životu je postojem útěku a izolace, s určitou dávkou individuality a egoismu.

O poznávacích postojích člověka říká, že jsou čistě individuální a mají za účel přežití individua. Je to aristokratický postoj, neboť takováto cesta přežití není přístupná obecnstvu, je určena pouze elitě, která byla vybrána Bohem. Proto by zasvěcený neměl prozradit jaké skutečnosti se mu podařilo odhalit, protože by je obyčejní lidé nemohli pochopit.

O poznávacím odhalování říká: „*Není to nic nad myslí, jak se domnívají súfističtí znalci, dokonce je pod nejnižší aktivitou mysli, není to dar od vyšší síly, je to pouze zvyk mysli, který uniká kontrole. Je to akt představivosti, který je nabytý pocitem snění, který nečelí realitě, ani se na ni nechce adaptovat, ani ji nemůže ovládat myslí, ani materiálně.*

*Proto se uchyluje k vytváření svého nadpřirozeného světa, který je výběrem z náboženství, legend a obecných znalostí."*

Tento badatel shrnuje svůj názor na súfisty takto: „*Pravda u súfistů není náboženská ani filozofická ani vědecká, je to kouzelné vidění světa, které je vytvořeno z legend*“ . Ano, kouzelné vidění světa je prvním a posledním obsahem poznání, poznání jako postoj a teorie.

Třetím badatelem je spisovatel Asaad al-Chatíb, který objasnil svůj názor na islámský súfismus ve svém článku s titulem Obranný rámec súfismu, kde obviňuje ty, kteří útočí na súfismus. Podle něho mají za cíl vyprázdnit z islámské kultury její duchovní obsah. Súfistická zkušenost, jak jí vidí al-Chatíb, není ničím jiným, než duchem islámu, jeho pronikavou silou a jeho zářivým světlem.

Tento badatel poukazuje na pozitivní roli súfismu v dobách odboje proti kolonialistům a dobyvatelům. Zmiňuje se též o silném vztahu mezi zengistickými (ajjúbovskými) vládci a súfistickými činiteli. Tyto vládcové považovali súfisty za svou oporu v boji proti křižákům. Je známo, že k porážce křižáků došlo právě v období vlády ajjúbovců a mamlúků, jakož i k porážce Mongolů v bitvě u Ajn Džálútu v roce 658 hidžry. V tomto období mělo súfistické myšlení největší vliv v sociálním životě a bylo hlavním kormidlem mobilizace mas.

V moderní historii také autor připomíná, že nemalá část bojovníků, kteří bojovali proti západním kolonialistům se držela súfistické taríqy (školy), jakou byla sánúsíjská taríqa Omara al-Muchtára v Lybii, Abd al-Káder al-Džazáirí a jeho kádirovská taríqa v Alžírsku a také revoluce al-Mahdího a jeho mahdíovské taríqy v Súdánu.

Na konec, poté co jsme uvedli názory těchto badatelů, bychom měli dodat k této studii následující poznámky:

Za prvé, nemůžeme dávat všechny plody súfismu do stejného koše, některé jsou sladké, jiné hořké, některé osvěží duši, jiné ji ochudí. Nemůžeme mít stejná měřítka pro všechny súfisty. Každý súfista má svou metodu a zážitky. Nelze zaujímat extrémní postoje k súfistické zkušenosti, tj. buď ji zcela odmítnout nebo absolutně přijmout. K tomu bych připomněl verše Abu al-Ala'a al-Maariho, v nichž kritizuje súfisty. Jeho kritika však není absolutní, výjimku pro něj představují skuteční pobožní súfisté.

Za druhé, pojem tvoření u súfistů, zejména súfistů hlásajících jednotu jsoucna, byl motivován láskou a poznáním. V tomto se opírali o svatý Prorokův hadíth (Byl jsem skrytým pokladem, chtěl jsem, abych byl poznán, proto jsem stvořil lidstvo, a tak mě ve mně poznalo). Někdo by mohl konstatovat, že jednota jsoucna není založena na objektivní pravdě. Odpovíme však takto: Existuje teorie, která obsahuje absolutní pravdu, vysvětlující vznik existence? Dále, zda existuje teorie, která je bez pochybnosti, ať ji zahálíme do jakéhokoliv pláště objektivní vědy či subjektivní víry? Ať vzniká v oblasti mysli či v oáze představivosti?

Všechny teorie, které se pokusily vysvětlit vznik existence zůstaly v oblasti hypotéz, ale teorie o vzniku jednoty jsoucna, jak jsme již zmínili, založila život člověka

a jeho budoucnost na bázi hluboké lásky, optimismu a skutečného přátelství, jak uvádí Ibn Arabí ve svých verších: „... *láska je mé náboženství a víra*“.

Toto bylo tedy o prvním motivu procesu stvoření.

Za třetí tedy, jak by to bylo s poznáním? Možná by se dalo říci, že poznání je pouze duševním poznáním o Bohu. Odpovědí je: Vše v teorii jednoty jsoucna pojednává o Bohu, jeho vlastnostech a jménech. K tomu Dr. Abd al-Karím al-Jáfí říká: „*Súfisté jednoty jsoucna, kteří věří, že svět není ničím jiným než odrazem Boha, hlásají, že uvědomit si podstatu věcí lze přes vědu a umění, přičemž obě tyto oblasti jsou pak skutečnou vírou a cílem, pro který byl člověk stvořen.*“

Za čtvrté, co se týče získání poznání intuicí přiznávám, že na to nemám talent, ani se nehodlám namáhat jej získat. To mi ale nedává právo upřít intuici věřícím, kteří v ní věří, ani těm, kteří ji skutečně cítí.

Není pochyb, že existence má vnitřní, neviditelnou, neznámou stránku, kterou nelze poznat logikou mysli. Je také možné, že mysl není správným nástrojem bádání, týkajícího se duševních záležitostí, ani poznání věcí podle toho, jaká je jejich podstata, jak říká německý filosof Kant.

Nepopírám náboženské poznání, avšak takovéto poznání nenahrazuje poznání mysli. Možná, že iracionální, jak někteří filosofové říkají, je druhá strana mysli. A kdybychom si nemohli uvědomovat duševní stránku života vědecky, přes mysl a důkazy, proč bychom ji nemohli pocítit súfistickou cestou intuice a pocitů? Einstein říká, že náboženství není nic jiného, než súfistický pocit o pravidlech světa, k tomu se přidává pocit morálního přístupu k lidem.

Súfismus je vnitřní zkušeností, která je velmi specifická tím, že formuje člověka fyzicky, myslí i duševně a spojuje ho jako tvora se světem a se stvořitelem v jedné existenci.

Za páté, v jednotě jsoucna jako směru se vše jeví božsky. V tomto směru člověk dosáhne etapy nejlepší lidské dokonalosti, ta se pak stává, jak jsme uvedli, božskou částí člověka nebo lidskou částí Boha. A tak se zdá, že každý člověk je projektován tak, aby byl sám Bohem. Měl by bojovat, aby měl stejné morální hodnoty jako Bůh a aby se s ním setkal. Nietzsche řekl: „*Kdyby existoval Bůh, proč bych nemohl být Bohem?*“

O této záležitosti súfisté říkají to, co al-Halládž opakoval neustále: „*Přiblížil jsi mě k sobě, že jsem si myslel, že jsem Ty*“ (má na mysli Boha).

V súfistické zkušenosti mizí vzdálenost mezi životem a smrtí, mizí protiklad mezi přáním a umíráním a smrt se stává nejhezčím přáním.

Umírání v súfismu je prostředkem k nejlepšímu životu. Žízeň k existenci motivuje súfistu k požadování smrti, aby se přesunul z části celku a přiblížil se ke skutečnému životu. Al-Halládž říká: „*Věřící, zabijte mě, neboť v mé smrti je můj život. Člověk je semínkem Boha*“. Je to výrok, který se stále opakuje v literatuře súfistů. A kdybychom si představili, že existence, jako celek, je velký strom, který vyrostl z božského zárodku, byl by člověk semínkem květu na větvi tohoto stromu, přičemž toto semínko obsahuje

veškeré kvalitní vlastnosti kořenů, větví a květů. To je cílem stvoření, prostředkem k pokračování, člověk je semínkem, které se podobá semínku prvního stvořitele.

A tak je člověk v teorii jednoty existence kvalitním soustředěním Boha a světa společně. Je cílem i prostředkem. Je stvořen podle obrazu Boha, jak se uvádí v dědictví víry.

Za šesté, pokud jde o revoluční možnosti sufismu, o kterých se zmiňuje Dr. Husajn Murua, uvedl bych, že sufistické myšlení by v sobě mohlo teoreticky mít určité odmítavé signály proti oficiální církevní ideologii. Ale sufistická zkušenost, jako celek, není z vědeckého hlediska nadějnou cestou pro reformu společnosti skrze revoluci, zejména s vědomím její povahy (činění je neefektivní a výklad je zašifrován), proto není tato aktivní v každodenním životě.

Obecně je sufismus, jako směr, směrem individuálních soustředění a obohacování sebe sama. A tak, než se najde ideální vhodná koncepce mezi individualitou a společenským prostředím, jak říká jeden z badatelů, zůstane sufistické soustředění, sebeodhalování, povýšený přístup a sebepřežití hlavní cestou.

To, co můžeme nanejvýš uvést o revolučnosti sufistů, je schopnost sufisty se duševně regenerovat. A to je to, co nejvíce potřebujeme, regenerovat náš duševní život tak, aby byl základem pro jakoukoliv kulturní konstrukci.

Potřebujeme tu část konstruktivního sufismu, která navrátí život původní arabské duši. Potlačovat instinktivní touhy je sufismem, nemít strach o život pro ideální cíle a být ideálním vzorem slovy i činy je též sufismem.

Návrat duše je skutečným návratem, kdy zákonitě následuje návrat hrdosti a země.<sup>3</sup>

Za sedmé, člověk je zapálen pro neznámo a pro osvobození od materiálního světa, který ho spoutává. Proto není sufistický směr ničím jiným, než důsledkem neschopnosti mysli a náboženské šar'í odpovédět na mnoho hlubokých otázek člověka, což je dokonce i neschopností vědy.

Zdá se, že tyto hluboké otázky jsou v současném islámském výkladu protikladné. Jak pozorujeme, islámský výklad ustupuje od sufistických tendencí, pokud nelze říci, že je zcela přeskočil. Z těchto tendencí zbyly jen nostalgické vzpomínky, ke kterým se uchylují pouze milovníci poezie (nikoliv však filosofové) v oblíbené symbolice.

Možná, že oddálení islámského výkladu od sufismu, s jeho duševními vůněmi, má určitý vliv na rozšíření násilnických tendencí a vznik skupin obviňujících lidi v islámských zemích z kacířství.

#### Seznam použité literatury:

MIHRIZ, Abd al-Latíf (2007): Člověk v súfistické filozofii. Al- Maárifa 529: 148-165.

3) Autor má na mysli okupovaná území arabských států.

**Václav Marek**

## Parthie a Řím v době Augustově

### Abstract:

*Both Rome, expanding from the West, and the Parthian Kingdom, expanding in the East, put to end the existence of the Seleucid empire and in the 1st century BC became problematic neighbours and uneasy rivals in the Near East. From the first contact (c. 92 BC) the diplomatic initiative seemed to be on the Parthian side and military activities with the ambitious Roman generals. From 53 BC onwards the Romans tended to settle the problems in the East by invasions and warfare, mostly with catastrophic endings, such as Crassus' defeat and death at Carrhae and disastrous expedition of Marcus Antonius. The Parthians responded these acts of aggression by ruinous invading Roman provinces (exploiting Roman dissarray in the civil wars), but also with no lasting achievements.*

*Augustus, by contrast, calculating unsafe hopes and great risks of a heavy conflict with Parthia decided to solve problems diplomatically. Having used an impressive threat of his legions, he reached a diplomatic accommodation with two Parthian kings, Phraates IV and Phraataces (Phraates V), in 20 BC and AD 2, which in formal treaties stated Euphrates as demarcation line between both empires and a nominal dominance of Rome over Armenia. Thanks to this agreement, which was propagated as a military success in Rome. Augustus had free hands for another political and expansionistic aims in the West, in the Rhine and Danube regions, where the Princeps saw the priorities of his „global“ imperial governing and could acquire new lands for Rome.*



Parthská říše se vytvářela od 2. poloviny 3. století př. n. l. ze skromných začátků postupnou, ale vytrvalou expanzí vedenou dynastickým rodem Arsakovců<sup>1</sup> z kmene Parnů, sídlícího původně při jihovýchodě Kaspiku. Svou moc prosadili v Íránu a dále na východ, kde nakonec byla rozvrácena říše řecko-baktrijská a hranicí parthského vlivu se stal dolní Indus. Směrem na západ pronikli Parthové do Mezopotámie. Tato nová mocnost na mapě starověkého světa se zformovala na úkor kdysi suverénních vládců této rozsáhlé oblasti, helénistických Seleukovců. Druhým osudovým činitelem, který zpečetil konec seleukovské říše byl Řím, jehož expanze do východního Středomoří se prosadila nejprve vlivem, potom kontrolou a nakonec ovládnutím Malé Asie, Sýrie, Palestiny a Egypta. Obě expandující mocnosti – ze západu Řím, z východu Parthie – se tedy nutně musely setkat a mohly se stát buď koexistujícími sousedy za dohodnutých „mírových“ podmínek, včetně oboustranně uznávaných hranic, nebo soupeřícími nepřátelskými státy se stálým, neregulovaným válečným stavem. V posledních desetiletích římské republiky hrozila spíše druhá možnost díky ambicím římských vojevůdců a všeobecné víře ve schopnost římských legií podřídit Římu jakéhokoli protivníka. Na své východní „frontě“ ovšem Římané narazili na rovnocennou, centrálně ovládanou mocnost s mohutnou teritoriální základnou, jejíž potenciál přiměl Augusta, prvního císaře (*princeps*), k tomu, aby s ohledem na „globální“ úkoly své vlády uznal parthskou říši za partnera v diplomatickém řešení mezistátních vztahů. Výsledkem tohoto Augustova rozhodnutí pak na poměrně dlouhou dobu byla ne sice bezpečná, ale přece jen diplomaticky zajišťovaná koexistence obou velmocí, v níž si ovšem Řím jako univerzální, pozemní i námořní říše uchovával pocit (reálné i iluzorní) nadřazenosti světovládce. Rovnocennost partnerů snad můžeme symbolicky vidět v kompromisním vzájemném omezení expanzivních ambic: Parthové nepustili Římany za Eufrat (a ti se tak nemohli stát plnými „dědici“ Alexandra Velikého), Římané nepustili Parthy ke Středozemnímu moři (a ti se tak nestali plnými „dědici“ Achajmenovců).

Udělejme si nejprve krátký přehled římsko – parthských vztahů od jejich oficiálních počátků až po nástup Octaviana Augusta k vládě (BALL, W. 2001, s. 8–30).

Parthové se dověděli o Římanech nejspíš dříve, než je samé na vědomí vzali Římané. Římské vítězství nad králem Antiochem III. Velikým v r. 190/189 př. n. l. a následný mír uzavřený v Apamei, po němž Seleukovci ztratili prakticky celou Malou Asii, nepochybně Parthové dobře (a pomyslně v té době snad i s povděkem) zaregistrovali, neboť jim otevřely cestu ke konečnému prosazení vlastní nezávislé státnosti, kterou jim právě tento seleukovský vládce ještě hrozil zablokovat. Do římského povědomí se Parthové dostali nepřímo v souvislosti se svými zásahy proti seleukovským králům ve 2. sto-

letí př. n. l., kdy římský senát pečlivě sledoval složité poměry v seleukovské dynastii.<sup>2</sup> Zasluhu na pevném konstituování parthského říšského systému měli především oba velcí budovatelé a dobyvatelé Mithradatés I. (171– c. 138/7 př. n. l.) a Mithradatés II. (124–76 př. n. l.), na jehož mincích se poprvé objevuje výsostný titul *basileus basileón*, „král králů“, na znamení nastoupení Arsakovců do achajmenovského dědictví. Právě za Mithradata II. došlo (c. 92 př. n. l.) k prvnímu přímému diplomatickému kontaktu Říma s Parthy. Římský propraetor L. Cornelius Sulla (budoucí diktátor), pověřený senátem řešením sporné situace v Kappadokii a jejím sousedství, přijal na žádost parthské strany vyslance velkokrále, dopustil se však (snad z neznalosti, snad z arogance) při slyšení diplomatické netaktnosti vůči majestátu krále, což stálo vyslance Orobaza po návratu ke dvoru život. Smysl a výsledek jednání neznáme, v každém případě však vztahy římsko-parthské nezačaly právě šťastně. Pokračování pak měly v diplomacii za 3. války Říma s pontským králem Mithradatem VI. Eupatórem (74–64 př. n. l.). Parthský král Oródés II. odmítl Mithradatovu žádost o uzavření protiřímské koalice a naopak nabídl spojenectví Římu. Hlavním důvodem pro to bylo, že spojencem Mithradatovým byl jeho zeť, arménský král Tigranés I., který proměnil dosud bezvýznamnou Arménii ve skutečnou mocnost, která ohrožovala parthské zájmy, zvl. v Mezopotámii.<sup>3</sup> Oródovi vyslanci tedy jednali jak s římským vojevůdcem Lucullem, tak potom i s konečným vítězem války Gnaeem Pompeiem. Došlo k uzavření dohod (z římské strany šlo o tzv. vojevůdcovské dohody, které zřejmě nebyly v Římě ratifikovány), které uznávaly parthského krále za spojence a potvrzovaly nedotknutelnost parthského území. Naděje na územní zisky na úkor Arménie, které si Oródés II. nejspíš dělal, však zhatil Pompeius, když se uzavřením mírové smlouvy stal Tigranés „spojencem a přítelem římského národa“. I Pompeius se choval vůči parthskému králi velmi chladně; odmítl jej titulovat jako „krále králů“ a po vytvoření provincie Syria ze zbytku seleukovské říše odmítl jednoznačně uzнат Eufrat jako hranici mezi oběma státy a dal najevo podporu králům podřízených Oródovi.<sup>4</sup> Od té chvíle, lze říci, měli Parthové málo důvodů Římanům důvěřovat. Z hlediska utváření

2) Stačí připomenout významnou diplomatickou a hlavně kontrolní misi římského poselstva pod vedením Scipiona Aemiliana v r. 140/139 př. n. l., které navštívilo Egypt, Sýrii, Kypr a místa v Malé Asii. Výsledkem mise bylo mj. římské potvrzení Antiocha VII. na seleukovském trůnu.

3) Jednoznačným znamením parthského zájmu o Mezopotámii a možný tah ke Středozemnímu moři bylo přenesení sídla králů do nově postaveného města Ktésifontu, vybudovaného na levém břehu Tigridu naproti helénistické Seleukeii.

4) K tomu např. PLÚTARCHOS, Pompeius 33; DIO CASSIUS XXXVII, 6; srov. BRUNS, P.A. 1990, s. 300 nn.; CAMPBELL, B. 1995, s. 214.

1) Arsakovská éra se počítala od nástupu krále Tiridata (I.) na trůn, tj. 248/247 př. n. l.



římské sféry vlivu má zásadní důležitost fakt, že od Pompeiových válečných aktivit pokládal Řím Arménii a oblast Kavkazu za „svou věc“.<sup>5</sup>

Nicméně římsko-parthské vztahy, dosud víceméně přátelské, se změnily v otevřené nepřátelství díky ambicióznímu protiparthskému tažení prokonzula Marka Licinia Crassa v letech 54–53 př. n. l. Aniž by Řím oficiálně vyhlásil Parthii válku<sup>6</sup>, podnikl Crassus toto – jak se ukázalo – zcela nepřipravené tažení v podstatě jen kvůli získání slávy z velkého válečného vítězství. Celý podnik skončil těžkou porážkou u Karrh a následnou Crassovou smrtí. Od této chvíle se Parthie stává pro Řím velkým zahraničněpolitickým problémem a samotná porážka, po níž zůstaly v rukou parthského krále odznaky římských legií a množství zajatců přesunutých do východních končin parthské říše, se stala ostudnou skvrnou na římské pověsti a traumatem, které vyžadovalo odvetu. Po vítězství proniklo parthské vojsko do Sýrie a ohrožovalo Kommagénu i Kappadokii, ale větší úspěch si nedopřál sám velkokrál, který dal popravít vítězného generála Súrenu (a řadu s ním spojených osob), jehož oblíba a vliv se mu jevila nebezpečná. V následných letech, kdy v Římě probíhala občanská válka, podpořil Oródés, byť spíše symbolicky, Pompeiovu stranu proti Caesarovi, což samozřejmě bylo později dodatečným motivem diktátora Iulia Caesara k přípravě velkého tažení, plánovaného na pět let, během něhož chtěl v jednom sledu porazit Illyry, Dáky a Parthy.<sup>7</sup> K vlastnímu tažení, k němuž bylo shromáždováno 16 legií, však nedošlo kvůli atentátu na Caesara o březnových idách 44 př. n. l. V občanských bojích po Caesarově smrti podpořili Parthové republikány Bruta a Cassia proti triumvirům, tedy opět stranu, která nakonec prohrála. V letech 41/40 př. n. l. zasáhli Parthové vojensky v Palestině na podporu posledního hasmoneovského krále Antigona (útěk Héródův do Masady) a poté pronikli do Sýrie a v prudkém nájezdu

se zmocnili velké části Malé Asie.<sup>8</sup> Parthská vojska byla v té době pod velením prince Pakora a římského „odpadlíka“ Quinta Labiena. V letech 39–38 však byli Parthové nečekaně poraženi v několika bitvách Antoniovým legátem Ventidiem; Pakoros padl, zabit byl i Labienus, zbytky jejich vojsk byly buď zajaty nebo se stáhly za Eufrat (DOBIÁŠ, J. 1924, s. 224–236). Starý Oródés II., rozrušený smrtí milovaného syna, se rozhodl odstoupit z trůnu a za nástupce si vybral svého syna Fraata (IV.). Při této příležitosti se opět odкрыla velká vnitřní slabina orientálních dynastií: existence harémů. V říši bylo vždy mnoho Arsakovců různých větví, kteří – zvláště při neexistenci pevného pravidla nástupnictví – si mohli činit nárok na trůn. Fraatés nebyl ochoten čekat a zavraždil otce, potom údajně i všechny své bratry, prý v počtu třiceti. U nich se vraždění nemohlo zastavit, neboť všichni měli své osobní přátele či stoupence, kteří nemohli zůstat naživu. Fraatés tedy neměl zcela pevnou pozici ve své říši v roce 36 př. n. l., kdy výpravu do Parthie zahájil Marcus Antonius (DOBIÁŠ, J. 1924, s. 254 nn.; BENGTON, H. 1977, s. 184–205). I když se tažení uskutečnilo podle plánů zpracovaných kdysi Caesarem (s 15 legiemi!), shodou celé řady nepříznivých okolností (mj. i kvůli dvojaké hře arménského krále Artavazda) skončilo po neúspěšném dobývání opevněného města Fraaspy v Médii Atropaténě naprostým nezdarem, velkými ztrátami a zuboženým návratem zbytků vojska do Sýrie. Navíc počet orlů římských legií se v rukou parthského krále navýšil o další. Parthské trauma se v Římě ještě prohloubilo.

Po bitvě u Aktia v září 31 př. n. l., v níž porazil svého soka Marka Antonia, se Octavianus/Augustus stal jediným vládcem celé říše. Stál se svými legiemi na východě a až do r. 29 zklidňoval celou oblast a reorganizoval administrativu říše, včetně vazalských států a měst, ve svůj prospěch. Celý Východ, včetně Řecka, totiž v r. 32 př. n. l. přísahal věrnost Antoniovi. V Římě se očekávalo, že svého pobytu využije i k potrestání Parthů. Octavianus jistě dobře vnímal nálady římské veřejnosti; věděl, že obrátit římské zbraně po občanských válkách opět proti „vzdorné“ zahraniční mocnosti, která byla vnímána jako hrozba, a vítězstvím odčinit minulé hanebné porážky by pozvedlo sebevědo-

5) To vyplývá např. z výkladu událostí u TACITA, *Ann.* XIII, 34 a XV, 13.

6) Šlo tedy dle římských nábožensko-právních kritérií o válku nespravedlivou (*bellum iniustum*); pokud by Crassus svou porážku přežil, byl by patrně hnán v Římě k trestní odpovědnosti.

7) Srov. APPIÁNOS, *Občanské války III*, 25; STRABÓN, *Geogr.* VII, 3.5 a 11; SUETONIUS, *Caesar* 44; PLÚTARCHOS, *Caesar* 58. V době Caesarových příprav na tažení se objevuje významná asymetrie v politických „programech“ obou mocností, která je pro Parthii hrozivá: kdežto Parthové chtěli nejspíš „jen“ územní zisky na úkor Říma, Řím usiloval o zničení parthské říše.

8) Tyto aktivity lze chápat jako projev nyní agresivnějšího úsilí Parthů o dosažení přístupu ke Středozemnímu moři a tedy o opětovné spojení tzv. úrodného (či zeleného) půlměsíce (s osídlením převážně aramejským), táhnoucího se od Palestiny na sever Sýrie a dn. Iráku a pak na jih do Mezopotámie. Teprve vstup Říma na Přední východ poprvé politicky a ekonomicky tento tradiční celek roztrhl; srov. WIDENGREN, G. (1976), s. 202nn. Snahu Parthů o ovládnutí Sýrie předpokládá už pro 2. století př. n. l. IUSTINUS (XXXVII, 9,10), zpracovávající výtah z obsáhlého díla historika POMPEIA TROGA z doby Augustovy. Naproti tomu ISAAC, P. 1990, s. 31–33 o těchto parthských snahách pochybuje.

mí Římanů a jemu samému by přineslo válečnou slávu, v Římě stále nejvíce ceněnou<sup>9</sup> Octavianus však byl chladně kalkulující politik a nebyl přítelem rozsáhlých a riskantních válečných akcí, jakou by válka s Parthií jistě byla. Augustův životopisec (SUETONIUS, *Augustus* 25,4) výslovně uvádí, že Augustus „odmítal každou bitvu a válku, pokud naděje na úspěch nebyla větší než strach z nezdaru.“ Octavianus tedy odložil „parthské řešení“ na pozdější dobu, vrátil se do Itálie, a nadále, jak se ukázalo, pokládal během své vlády (od r. 27 př. n. l. už pod jménem Augustus) za svůj přednostní úkol vedle nutných vnitropolitických reforem<sup>10</sup> dokončení pacifikace a administrativní organizaci západních provincií Galie a Hispánie a zajištění pokud možno co nejvýhodnější severní hranice říše – dosáhnout úrovně Dunaje a dobýt Velkou Germánii až po Labe. Snaha podřídit si germánské kmeny skončila sice nakonec neúspěšně katastrofou legií v Teutoburském lese 9 n. l., tento neúspěch se ovšem nedal předvídat v optimistických počátcích zarýnské expanze.<sup>11</sup>

Augustus ovšem v r. 27 př. n. l. dostal prokonzulské imperium v provinciích, ve kterých měl dokončit to, co nestačil splnit jeho otec, diktátor Caesar. Mezi těmito úkoly byla i v mentalitě Římanů nejbolestivěji zafixovaná právě potřeba odvety proti Parthům, resp. velké tažení na Východ. Je třeba poznamenat, že i v Římě bylo dost lidí fascinováno velkolepým dávným úspěchem Alexandra Velikého, který by bylo záhodno pro velikost Říma zopakovat (CAMPBELL, B. 1997, s. 220 n.; DAHLHEIM, W. 1989, s. 86–89). Velká očekávání jsou dokumentována mj. v množství odkazů u augustovských básníků,<sup>12</sup> kteří předpokládají porážky Parthů/Peršanů, Indů, Skythů, ba i Sérů

(Čiňanů).<sup>13</sup> Augustus tak byl nepochybně pod silným tlakem, kterému však byl rozhodnut čelit, pokud jde o použití vojenské síly v přímém konfliktu a rozhodl se hledat řešení diplomatické.<sup>14</sup> Toto rozhodnutí se v žádném případě nezakládalo na principiálním přesvědčení, že míru je třeba dát přednost před válkou (ECK, W. 2002, s. 77 n.). Jistějším řešením mezistátních vztahů v dosavadní římské praxi byl buď mír diktovaný po vítězné válce, nebo přijetí slabšího partnera pod římskou „ochranu“, tedy do klientského (vazalského) postavení. I Augustus se svými poradci nejspíš teoreticky vážili např. přínosy na pravidelných daních z dobyté Mezopotámie a oblasti Perského zálivu v případě jejich trvalé provincializace proti riziku dlouhé a nakonec třeba neúspěšné války, po níž by musel následovat mír, jehož podmínky si vlastně Římané nedokázali představit. Potenciál parthské říše, v jejímž případě nešlo už *a priori* pomýšlet na vazalské postavení, prostě opatrně a chladně kalkulujícího Augusta varoval před vstupem do nejisté války, pro niž navíc parthský král v této době rozhodně nehodlal zavdat čerstvý důvod, který by Římu posloužil jako aktuální *iusta causa belli* (spravedlivá příčina války). Je totiž evidentní, že s ukončením občanských válek v Římě a Augustovou konsolidací poměrů skončila i pro Parthii naděje na aktuální územní nebo alespoň vlivové zisky na úkor Říma. Parthský král se dostal do defenzivy a Římu v té době ani z jeho strany ani odjinud zřejmě nehrozilo vážné válečné nebezpečí (TIMPE, D. 1997, s. 142 nn.).<sup>15</sup> Augustovi tak zůstával jen jeden důvod pro případnou válku – odvěta za minulé porážky a nájezdy. Odvěta byla pro Římany z hlediska jejich válečného práva běžně naprosto oprávněným důvodem pro vypovězení a zahájení války, v případě neúspěchu se však zpětně mohla vytýkat jako nedostatečná a trestuhodná. Řím a zvláště sám Augustus, který si i ze zahraniční politiky udělal „soukromou záležitost“ (DAHLHEIM, W. 1989, s. 86), si na parthské frontě už nemohl dovolit další neúspěch. Sázka na diplomacii pak byla podpořena i ekonomický-

9) V Římě byla už prostá existence jakéhokoli skutečně nezávislého souseda vnímána jako vážná hrozba bezpečnosti; bezpečí Říma může být zajištěno jen podřízením všech států římské kontrole (BRUNS, P. A. 1990, s. 300). Už THÚKYDIDÉS (I, 75,3) obecně připouští, že lidé jsou při svém jednání přirozeně ovládáni a motivováni hlavně strachem, potom ctí a nakonec prospěchem.

10) K nim patřila i nutnost přidělit pozemky vojenským vysloužilcům; po bitvě u Aktia bylo v říši pod Octavianovým velením kolem 250 000 vojáků. Na Augusta čekal úkol stanovit pro říši efektivní, ale finančně únosný počet legií (nakonec v počtu 25) rozdělených na směrech jednotlivých „front“, na něž se římská zahraniční politika a vojenská aktivita soustředila.

11) Celkové posouzení Augustova působení srov. CROOK, J. A. 1996. Komplikace se pro říši koncentrovaněji objevují až kolem r. 6 n. l..

12) Např. HORATIUS, *Epody* VII, 1–10; *Ódy* I, 12, 53–56; 19, 11–12; II, 13, 17–18; III, 2, 3–4; *Listy* I, 12, 27–28 aj.; VERGILIUS, *Eklogy* X, 59–60; *Píseň o rolnictví* I, 509; III, 30–33; PROPERTIUS II, 10, 13–18; 14, 23; 27, 5; II, 4, 4–10; 5, 47–48; 9, 25–26; IV, 3, 35–36. 67–68 aj.

13) Očekávalo se i Augustovo tažení do Británie (srov. Např. HORATIUS, *Ódy* III, 5, 3–4), které však císař, jak se zdá, nikdy opravdu neplánoval; tento úkol čekal až na císaře Claudia (43 n. l..)

14) Augustova rezignace na touhu po „alexandrovské slávě“ je příznakem nové tendence v římské zahraniční politice, která se s jeho vládou prosazuje. Končí éra dynamického výboje ambiciózních vojevůdců a objevují se prvky jistého plánu, který zohledňuje i vnitropolitickou stabilitu, ekonomickou náročnost vojenských akcí i nebezpečí aktivní účasti vojsk pro vnitřní klid v říši. M. DOYLE, *Empires, Ithaca – London 1989* označuje ve své typologii říši přechod od dravé expanze k soustavné konsolidaci již získaného (s cílem zajistit kooperaci podrobených území s centrem, aby byla dosažena trvalost říše) „augustovským prahem“ (Augustan threshold); srov. i MÜNKLER, H. 2007, s. 98 nn., 112 nn.

15) Srov. ovšem E. N. LUTTWAK, *The great Strategy of the Roman Empire, from the First Century to the Third*. Baltimore – London 1976, který soudí, že i na parthské frontě hrozila kdykoli „studená válka“ přerůst v „horkou“.

mi, především obchodními zájmy Římanů, které se právě v době Augustově začínají prosazovat v širším kontextu jimi ovládaných předovýchodních a černomořských oblastí.<sup>16</sup>

Římané znali v této době Parthy po jejich silných i slabých stránkách už mnohem lépe než dříve, i když nadále zůstávali u prezírávého pohledu na jejich „barbarský“ způsob života a despotický způsob vlády, pod níž všichni poddaní byli „otroci“ (CAMPBELL, B. 1997, s. 216–220). Třebaže celkový potenciál parthské říše se nemohl rovnat římskému, ve válečném střetnutí vedeném na jejich území (a takové by se vedlo v případě tažení proti nim) by měli dostatečné vojsko i rezervy k jeho obraně; na jejich straně by byl domácí terén i klima; Římané dosud nenašli účinný způsob boje proti parthským zbraním a taktice („římské kopí proti parthským šípům“)<sup>17</sup>, varovným faktem bylo, že Parthové nebyli na domácí půdě dosud nikdy poraženi. Řím ovšem mohl na druhé straně počítat i s parthskými slabinami, především s rozbroji ve vládnoucí dynastii a rebeliemi aristokratů, případně helénistických měst, i s potížemi v iránském prostoru, kde stále hrozily nájezdy středoasijských kmenů (Saků, Dahů aj.).<sup>18</sup> Jistým problémem parthských králů byla i nemožnost (kvůli feudálním vztahům v říši) držet (a platit) brannou moc jako permanentní armádu.

Mezitím se Augustovi nabídla možnost získat kontrolu nad Parthií aktivní a okázalou podporou Arsakovce Tiridata, který se od r. 30 př. n. l. opakovaně pokoušel o uzurpaci moci proti Fraatovi IV. a nebyl v tom zcela bez nadějí díky podpoře významné části parthské, resp. mezopotámské aristokracie (TIMPE, D. 1975). V roce 26/25 př. n. l.

16) Nelze ovšem hovořit o římské státní obchodní politice; obchod zůstal záležitostí měst a soukromníků. Římané samozřejmě poznali důležitost karavanních cest a dálkových obchodních tras, které nyní získávaly na významu díky nárůstu počtu konzumentů luxusního orientálního zboží na římském západě. Parthové kontrolovali velmi důležitou etapu „hedvábné stezky“ a mohli tak blokovat, kontrolovat a hlavně podstatně zdražovat indické a čínské zboží před jeho dopravou do koncových středomořských přístavů, které teprve byly pod kontrolou Říma. K římskému obchodu na východ od Eufratu srov. BALL, W. 2001, s. 123–139.

17) Srov. WIDENGREN G. (1976), s. 208nn. Pravidelné parthské vojsko bylo stavěno v síle 50 000 mužů, převážně jezdců. Jejich menší část tvořili aristokratičtí kopiníci (aratán) v celotělovém šupinovém pancíři (tzv. katafraktariové), hlavní masou byli jízdní lučištníci, schopní střilet do stran i dozadu; ti byli královskými poddanými (ram, řecky laoi, „lidé“), které Řekové a Římané s pohrdáním označovali jako „otroky“ (dúloi, servi).

18) Zajímavé postřehy k možnostem a pozici Parthů v době Augustově mějí někteří antičtí historikové, např. DIO CASSIUS XL, 14, STRABÓN, Geogr. VI,4,2 (288), XI,6,4 (508), XVI,1.28 (748–749); TACITUS, Ann. II,2; XI, 9–10; XV, 13 aj. Celková představa o Parthech, jak se zdá, byla, že nejsou schopni dlouho válčit mimo své území, na svém ale nemohou nikdy být opravdu poraženi.

dokonce dočasně ovládl Mezopotámii a v Seleukeii razil mince s titulem *basileus basileón*, „král králů“; svou jistotu podporou Říma dal najevo i tím, že se na mincích označuje jako *Filrómaios*, tedy „přítel Římanů“. Podařilo se mu unést Fraatova syna, kterého předal Augustovi. Ten se však zdržel jakéhokoli přímého vojenského zásahu v Tiridatův prospěch. Nicméně zřejmě i v kontextu své tehdejší parthské politiky (a podpory Tiridata) demonstroval Augustus římské mocenské ambice a vojenské možnosti nařízením vojenského tažení do dnešního Jemenu, tehdy označovaného jako Šťastná Arábie (Arabia Eudaimón/Felix). Jako dědic Ptolemaiovců se Augustus musel zorientovat v politické a ekonomické situaci po obou stranách Rudého moře a dobře věděl o bohatství jihoarabských měst, o důležitosti pozemních karavanních cest, zvláště tzv. „kadidlové stezky“, i v překladech přístavů na námořních obchodních trasách.<sup>19</sup> Výpravu, částečně i s objevitelskými záměry, realizoval v letech 26–25 př. n. l. prefekt Egypta Aelius Gallus se dvěma legiemi, jejichž úkolem snad bylo vyvrátit sábejské království (zřejmě nejsilnější z místních států po zničení Ma'ínu), které v koalici s Himjárem podporovalo parthské zájmy proti zbývajícím dvěma arabským státům Qatabánu a Hadramautu, které se zřejmě chtěly opřít o podporu Říma. Pro Augusta, který nejspíš vzhledem k vzdálenosti neplánoval trvalou anexi území, by bylo významným úspěchem, kdyby v tomto politicky i hospodářsky zajímavém regionu jednou ranou porazil bohaté nepřátele a získal bohaté přátele. Římanům se však na tomto strastiplném tažení nepodařilo dobýt hlavní sábejské město Maribu (Márib), výprava jako celek nebyla úspěšná a zůstala bez trvalých, pro Řím významných výsledků.<sup>20</sup> Musela být ovšem parthským dvorem zaregistrována jako jeden z varovných aktů římské východní politiky, naznačující, že potenciál Říma, proklamujícího pro sebe „vládu nad světem“, se pro expanzi na východ dosud nevyčerpal.<sup>21</sup> Toto vědomí bylo přirozeným zdrojem vzájemné

19) STRABÓN (Geogr. XVI,4,22–24) píše, že císař čekal od výpravy velké zisky, nejen jednorázové. Bohatství arabských komodit popisuje podrobně PLINIUS Starší, Nat. hist. XII, 8–19. Zhruba ve stejném období probíhaly i vojenské expedice do Etiopie a do hloubky území Garamantů v saharské Africe.

20) Augustus ovšem ve svém výčtu svých skutků (Res gestae 26; viz pozn. 42) tuto výpravu zmiňuje jako nejvzdálenější průnik římského vojska. K tažení např. H. von WISSMANN (1976), str. 313 nn.; SCHECK F. R. 1995, s. 51–60.

21) PLINIUS Starší (Nat. hist. VI, 161) uvádí, že Aelius Gallus p o p r v é donesl římské zbraně do Šťastné Arábie, čili za Flaviovců se počítalo s tím, že tam Římané (přirozeně!) podniknou ještě další výpravy. Nikdy k nim ale už nedošlo; kontrolu nad přístavy v Rudém moři si Římané podrželi.

nedůvěry obou velmocí, protože ani Řím nemohl počítat s tím, že expanzivní potenciál Parthie, státu dosud též dobovačného, je už navždy vyčerpán.<sup>22</sup>

Aniž by Augustus upustil od demonstrace síly, od roku 23 př. n. l. zintenzivnil aktivitu diplomatickou. Jednalo se prostřednictvím korespondence a vysoko postavených vyslanců. K přímému jednání Augusta s velkokrálem nikdy nedošlo, neboť takový akt, ať by k němu došlo na území kteréhokoliv státu, by znamenal pro každého z vladařů buď popření vlastní suverenity nebo uznání rovnosti druhého, čemuž se Augustus i Fraatés chtěli vyhnout.<sup>23</sup> Oba vladaři se očividně chtěli vyhnout i velkému válečnému konfliktu, chtěli ovšem vyjednat pro svou stranu co nejvýhodnější podmínky, což stále odhalovalo možnost dohody. Fraatés si právem stěžoval na římské zasahování do vnitřních poměrů svého státu Augustovou opakovanou podporou Tiridatových pokusů o uzurpaci, což bylo údajně v rozporu se smlouvami uzavřenými dříve s římskými vojevůdci Sulloy, Lucullem a Pompeiem. Augustus v této době už uznal marnost hry s Tiridatovou kartou; přestal Tiridata podporovat a poskytl mu azyl v Itálii. V roce 23 př. n. l. poslal na východ svého nejzkušenějšího muže a přítele Marka Vipsania Agrippu, vybaveného silným imperiem (AMELING, W. 1994). Nevíme přesně, jaké měly být jeho úkoly, ale zřejmě měl připravit půdu pro příchod samotného Augusta a zjistit informace o aktuálním stavu tamních měst a o poměrech v Parthii. Jeho pověst nejschopnějšího Augustova stratéga a generála musela na parthském dvoře vzbudit dojem vážných válečných příprav na římské straně. Agrippa byl brzy Augustem odeslán k řešení potíží v Galii a na Rýně, ale v zimě 22/21 př. n. l. se sám císař, který musel předtím vyřešit nebezpečně výbušnou situaci v Římě, související s kritickou situací v zásobování lidu obilím, objevuje na Východě; nejprve má základnu na ostrově Samu, později se přesunuje do Sýrie. Renomé a charisma císaře se mělo stát hlavním argumentem římského tlaku na Parthy. („Augustus zmohl více velikostí své pověsti než jiný vojevůdce /míněn je M. Antonius, V.M./ silou zbraní“: IUSTINUS XLII, 5,10.)

V roce 20 př. n. l., stále v době jednání s Parthy, došlo k nečekanému vývoji v Arménii. Arméni se vzbouřili proti svému (Římu nepřátelskému) králi Artaxiovi a jejich poselstvo požádalo Augusta o vrácení králova bratra Tigrana, který v té době žil už deset let jako čestný exulant v Římě. Augustus pochopitelně vyhověl, neboť mohl počítat s Tigranovou loajalitou a tím i s posílením římské kontroly nad východní Anatolií. Tigranovou intronizací pověřil svého nevlastního syna, budoucího císaře Tiberia, tehdy jednadvacetiletého. Tiberius se objevil v Malé Asii s novými legiemi přivedenými z Ev-

ropy. Na východní frontě, v tomto případě výmluvně protiparthské, došlo k mohutnému nakupení vojenských sil: v Sýrii, Egyptě a Malé Asii měl Řím teď nejméně osm, spíše devět legií. To rozhodlo: Fraatés nijak nezasáhl v Arménii a Tiberius mohl prakticky bez odporu uvést Tigrana (II.) na trůn a vlastnoručně jej (jménem císařovým) korunovat.<sup>24</sup> Nyní už došlo k rychlému uzavření římsko-parthské dohody. Augustus už dříve učinil významné vstřícné a humánní gesto, když vrátil Fraatovi syna uneseného kdysi Tiridatem. To přimělo Fraata k naplnění příslibu, že vrátí orly legií dříve poražených římských vojevůdců a dosud žijící válečné zajatce. Tím sice velkokrál pustil z rukou velkou zbraň pro zisk co nejvýhodnějších podmínek smlouvy, nicméně dohoda, ke které svolil, mu přesto zachovala čestnou vladařskou tvář. Vcelku však byla výhodnější pro Řím: byly navraceny vojenské odznaky a váleční zajatci, Fraatés uznal římskou dominanci v Arménii, Eufrat byl určen za společnou hranici obou říší; Augustus se zavázal, že z Arménie (a Médie Atropatené) neučiní římskou provincii, uznal Fraata za „krále králů“ a „přítele národa římského“, jeho říši tedy za partnera říše římské. Parthie tak získala jedinečné postavení mezi všemi sousedy Říma. Legionářské orly převzal Tiberius, který také za Augusta, který už zřejmě na východě nebyl, podepsal dohodu.<sup>25</sup> K jejímu podpisu došlo na „neutrální půdě“, na ostrově uprostřed Eufratu.

Římská demonstrace síly („ozbrojená diplomacie“), hnaná až na pokraj skutečného střetu, slavila úspěch, aniž by k nejisté a ničivé válce došlo. Otázkou, kterou si jistě Augustus musel klást a která nejspíš rušila jeho sny, bylo, co bude, když Fraatés nebude ke kompromisu „spolupracovat“. Naštěstí nemusel jinou variantu řešení ani hledat ani vysvětlovat. Jeho diplomatický úspěch, který mohl být „zklamáním“ pro ty, kteří vsázeli na válku, byl ovšem v Římě z propagačních důvodů prezentován jako válečné vítězství.<sup>26</sup> Ve městě byly prováděny děkovné slavnosti, Augustovi byly uděleny pocty, které „oceňovaly“ vojenskou sílu, jejíž tlak vedl k diplomatickému úspěchu: vítězný oblouk na Foru Romanu (postaven, ale nezachován) a právo oslavit triumf, který však císař „skromně“ odmítl. Parthský úspěch byl dokonce ilustrován i dramatickou inscenací historické námořní bitvy (*naumachia*), kterou v roce 480 př. n. l. u Salaminů svedli Řekové

22) IUSTINUS (IV,3,10) v souvislosti s Parthy napsal: „věrnost slovům a slibům mizí, pokud přestane být výhodná“. BRUNT, P. A. 1990, s.96–109; TIMPE, D. 1975, s. 155–161.

23) Na rozdíl od dnes běžných diplomatických praktik, nepodnikl žádný římský císař „státní návštěvu“ u jiného „státníka“; kdo chtěl jednat s vládcem světové říše, musel se dostavit na jeho území. A podobně se parthský král jako „král králů“ pokládal za rovného císaři.

24) Snahy Říma i Parthie o kontrolu důležité Arménie se projevovaly pochopitelně nyní i později zájmem mít tam na trůně svého chráněnce. Parthie při tom měla řadu výhod, včetně větších sympatií, kterých se v Arménii Arsakovcům dostávalo. Důležitost gest, jimiž se ovšem Řím či spíše římský císař snažil demonstrovat svou suverenitu, je vidět na dohodě z r. 66 n. l., kdy po bojích v Arménii parthský král Vologaesés prosadil svého bratra Tiridata na arménský trůn (dosazen tam byl už v roce 52) s tím, že Tiridatés přijme korunu v Římě z rukou císaře Nerona; SUETONIUS, Nero 13. Tento postup se na určitou dobu stal téměř konvencí.

25) DIO CASSIUS LIV, 8, 1–3; SUETONIUS, Augustus 21.

26) Srov. DIO CASSIUS LIV, 8–9.

s Peršany.<sup>27</sup> Řím byl tak reprezentován jako rozhodný ochránce řecko-římské civilizace proti východním barbarům. Na mincích se oslavovala *Armenia capta* (Arménie dobytá), oslavovalo se na nich i vydání vojenských odznaků (*signis receptis*); Armén i Parth byli výtvarně i literárně představováni jako podrobení.<sup>28</sup> Skutečnost, že říše nebyla rozšířena o další území, jak se čekalo od případného válečného tažení,<sup>29</sup> odůvodnil Augustus v dopise senátu tím, že podle jeho názoru je dostatečné už to, co lid římský dosud získal; správu podřízených nových území je lepší ponechávat – po vzoru předků – domácím vládcům, „spřáteleným a spojeneckým králům“ (*reges amici et socii*). Augustus tak nadále na Východě upřednostňoval udržování klientských států, které fakticky stejně pokládal za součást říše, aniž by tam prosazování císařovy vůle vyžadovalo administrativní náklady a přítomnost vojska.<sup>30</sup> Parthie byla v každém případě v Římě pojímána jako podřízený stát; tentýž dojem vzbudila i jinde, snad i v Indii, jejíž vládce Póros, „král nad jinými 600 králi“, poslal k Augustovi velkolepé poselstvo.<sup>31</sup>

Tato pro Augusta nepochybně významná dohoda s Parthy byla důsledně plněna za života Fraata IV., nebyla však dlouhotrvajícím řešením (ostatně stejně jako další smlouvy s touto říší), i když fixovala podmínky, na nichž by se vztahy mezi Římem a parthskou říší měly zakládat s ohledem na faktickou, byť pochopitelně „relativní“ výhodnost pro obě strany. Parthové se totiž nevzdali „iránské ideje“ Achaimenovců; občasné připomenutí nároků na suverénní ovládnutí Asie patřilo vnitropoliticky k nutné legitimizaci postavení „krále králů“, už jen s ohledem na pojištění jinak nepřiliš pevné loajality iránské aristokracie a vasalských králů (zvláště v Persidě, odkud později vzešli Sasánovci). I když nepochybně k opakovaným neshodám a konfliktům v dalších obdobích nespíš přispívaly dílčí provokace z obou stran, je nepochybné, že aktivnější v tomto směru byli Parthové, kteří mimo jiné např. Arménii věnovali mnohem větší a angažovanější pozornost než Římané, kteří tam téměř vždy museli jen reagovat na parthské akce. Navíc dal-

ší vývoj vztahů mezi oběma mocnostmi vedl k tomu, že vedle Arménie se objevilo ještě druhé „nárazníkové pásmo“ mezi zájmy obou států, a to Mezopotámie, s poměrně silným helénistickým osídlením, o které parthští králové pochopitelně usilovali, jehož kulturní orientace však čas od času vzbuzovala spíše prořímské sympatie<sup>32</sup>. Římský zájem o kontrolu Mezopotámie a oblastí u Perského zálivu se otevřeně ukázal ve velkých válkách vedených později císaři Traianem, Markem Aureliem, Septimiem Severem a Caracallou, i když k jejímu trvalejšímu obsazení došlo až proti tlakům Sasánovců, kdy pro Řím bylo diplomaticky nemožné ji bezpečně zcela opustit.

Augustus sám – jistě nevědomky – zasáhl do dynastických poměrů parthského dvora a tak ovlivnil i pohyb v parthsko-římských vztazích ještě v době své vlády. V rámci vzájemných projevů dobré vůle a přízně po uzavření dohody v r. 20 př. n. l. daroval Augustus do velkokrálova harému krásnou italskou otrokyni Músu, kterou si Fraatés následně neobyčejně oblíbil a dokonce ji povýšil z konkubíny na královnu<sup>33</sup>; z manželství se narodil syn Fraatakés. Músa údajně přemluvila Fraata, aby své čtyři syny i s rodinami poslal do Říma, kde by byli v bezpečí a mohli se vzdělávat. Fraatés to v r. 10 př. n. l. skutečně udělal.<sup>34</sup> Už tušíme, k čemu pak došlo: v roce 2 př. n. l. Músa krále – manžela otráвила a na trůn posadila svého syna s dynastickým jménem Fraatés V. Vzápětí nastaly pro Řím nové problémy. Byl uzavřen komplot Parthie a Arménie. Arménci odmítli krále Tigrana (III.), jmenovaného nedávno Augustem. Už samotný tento fakt byl z Augustova pohledu vzpourou. Poslal tedy na východ svého adoptivního vnuka Gaia Caesara, tehdy osmnáctiletého, s vojenským pověřením. Mezi Augustem a Fraatakem došlo k výměně korespondence, často vzájemně velmi urážlivé (SOUTHERN, P. 2001, s. 175), ale v roce 1 nebo 2 n. l. Augustus pověřil Gaia Caesara nápravou poměrů. Válečnému střetu se podařilo zabránit přímým diplomatickým jednáním Fraataka s Gaiem (oba mladíci prý v sobě našli zalíbení)<sup>35</sup> a byla podepsána nová dohoda, uzavřená – jak jinak – na ostrůvku uprostřed Eufratu; poté uspořádal jednoho večera Gaius banket na římském břehu řeky, příští večer Fraatakés na břehu parthském. Nová dohoda zřejmě aktualizovala podmínky dohodnuté v r. 20 př. n. l. Eufratés byl uznán jako demarkační linie mezi oběma říše-

27) DIO CASSIUS LV, 10, 7; OVIDIUS, *Umění milovat I*, 171 nn. Autoři běžně označují Parthy jako „Peršany“.

28) Scéna převzetí odznaků Tiberiem je centrálním obrazem v působivě výmluvných reliéfech na pancíři známé Augustovy portrétní sochy z Prima Porty.

29) Augustus se tedy s ohledem na Východ nemohl oslavovat jako *Propagator Imperii Romani* („rozmnožitel říše“), jako to udělal Septimius Severus po svém získání Mezopotámie v r. 197/198 n. l.

30) K této římské politice za prvních císařů viz PERI, M 1972. V některých vazalských státech, např. v Kommageně, vládli jako místní dynastové potomci Achajmenovců i Seleukovců, často spřízněni s Arsakovci dynastickými sňatky. K praxi a ideologii římské světovlády srov. i BURIAN, J. 1994, s. 41 nn.

31) Zprávu o něm, jistě nadnesenou, zaznamenal očitý svědek, Héródův dvořan Nikoláos z Damašku; srov. STRABÓN, *Geogr.* XV, 1, 76 (719).

32) To se ukázalo už za tažení Crassova a často později. Např. Seleukeia vyhlásila v r. 35 n. l. samostatnost proti Artabanovi III. a byla schopna si ji uhájit celých sedm let.

33) JÓSEFOS, *Jud. arch.* 18, 39–43.

34) S největší pravděpodobností se Fraatés takto zbavil svých synů i z důvodů vlastní bezpečnosti; vždyť on sám usmrtil vlastního otce v r. 37 a jeho otec svého otce v r. 58 př. n. l.

35) Očitým svědkem jednání byl v Gaiově družině důstojník VELLEIUS PATERCULUS, který později epizodu popsal ve svých stručných *Dějínách*, II, 103,3.



mi,<sup>36</sup> Fraatakés vyklidil Arménii, jejíž samostatnost měla nyní být garantována oběma stranami; Augustus se nově zavázal, že Fraatakovy bratry, poslané před časem Fraatem IV. do Říma, bude držet stranou od Východu, tj. od vnitroparthských záležitostí. V Římě se opět, samozřejmě, hovořilo o tom, že „Parthové se vzdali“ (např. FESTUS, *Breviarium* 19).

V roce 4 n. l. byl však Fraatakés nejspíš zavražděn a i Músa mizí z dějin.<sup>37</sup> Následovala krátká vláda Oróda III., po jehož odstranění si parthská aristokracie od Augusta vyžádala pro uvolněný trůn jednoho ze synů Fraata IV., poslaných před 14 lety do Říma, a císař poslal nejstaršího Vonóna. Ovšem Vonónův „západní“ styl života byl v nesouladu s parthskými zvyklostmi (nemiloval lov ani koně, nepořádal velkolepé hostiny apod.) a nový král se brzy znelíbil aristokratům, byl zbaven trůnu u uchýlil se i se svými pokladem do Sýrie pod římskou ochranu.<sup>38</sup> Na uvolněný trůn byl povolán jiný Arsakovec, Artabanos III., kterému byly dopřána velmi dlouhá vláda, až do r. 38 n. l.. Stal se tak pro císaře Tiberia partnerem pro celou dobu jeho vládnutí (14–37 n. l.). Tomuto králi se podařilo vcelku úspěšně konsolidovat vnitřní poměry Parthie a zřejmě se snažil napravit dojem z jakéhosi „protektorátu“ římského císaře nad vlastní dynastií.<sup>39</sup> Byl to právě on, kdo se pokusil okázalým gestem radikalizovat „íránskou ideu“: v roce 35 n. l. (?) poslal k Tiberiovi poselstvo s požadavkem, aby Římané vyklidili všechna asijská území, která kdysi patřila Achajmenovcům.<sup>40</sup> S tím, že by císař jeho žádosti vyhověl, jistě počítat nemohl; on sám, i když hrozil vpádem na římské území, k žádným nepřátelským akcím

proti Římu prozíravě nepřistoupil. Proklamace jsou jen slova, po nichž nenásledují vždy činy, zvláště jde-li o diplomacii a válku (ISAAC, B. 1990, s. 21–22).

I tato epizoda koneckonců ukazuje, že díky Augustově politice, kombinující diplomacii s hrozbou vojenské síly, skončilo období „divokých“, neregulovaných poměrů na Předním východě. Mezi římskou a parthskou říší byly navázány více méně pravidelné diplomatické vztahy, uzavřena dohoda o státní hranici na Eufratu (jediná hranice Římem vůbec uznávaná) a „rámcová smlouva“ o sférách zájmů. Dohoda mezi Augustem a Fraatem IV. byla pochopitelně kompromisem jdoucím v zásadě proti „ideálním“ zájmům obou stran: Řím se nikdy nevzdal myšlenky naplňovat bohy příslibenou „vládu nad světem“ – *imperium sine fine*, říši bez hranic (VERGILIUS, *Aeneis* I, 278n.), parthský velkokrál propagačně sledoval „vládu nad Asií“. Byla však pozoruhodnou shodou egoistických zájmů obou stran za daných dobových poměrů, jejichž aspekty vnitropolitické i zahraničněpolitické dokázali oba vládci realisticky vyhodnotit a především na základě odhadu rizik (i osobních) uznali potřebu vzájemného ujednání. Augustus si zajištěním klidu na východní hranici uvolnil ruce a vojenské síly na řešení mocenských cílů na Rýně a na Dunaji, tedy směrem do střední Evropy, bezpečnostně bližší vůči Itálii.<sup>41</sup> Vzájemný mocenský respekt Říma a Parthie umožnil pro příštích téměř 150 let v zásadě, nikoliv ovšem bez narušování, „mírovou koexistenci“ obou velmocí. Tato éra skončila až razantním Traianovým útokem do Parthie v roce 114 n. l..

V závěru si připomeňme několik pasáží z Augustových *Res gestae*<sup>42</sup>, ve kterých císař shrnuje poměry na Východě jako jeden z mnoha dokladů svých velkolepých úspěchů ve prospěch Říma, především ale svého vlastního renomé u východních panovníků. Nám ovšem tyto pasáže zároveň ilustrují i složitost vnitřních poměrů uvnitř orientálních dynastií. Těmito problémy byl císařský Řím postížen přece jen v mnohem menší míře.

36) V r. 62 n. l. však měli Římané pevnosti na východní straně Eufratu. šlo ovšem zřejmě o horní tok řeky, TACITUS, *Ann.* XV, 17.

37) Předtím, asi v roce 2 n. l., se Fraatakés oidipovsky oženil se svou matkou Músou; tento akt, motivovaný nejspíš politicky, vyděsil celý řecko-římský svět. Na Fraatakových mincích je Músa titulována jako „královna Músa, nebeská bohyně“.

38) Stejný osud, tj. neschopnost sžít se s parthským prostředím, potkal později i další syny Fraata IV., Fraata a Tiridata (II.), které Tiberius podpořil proti králi Artabanovi III.; TACITUS, *Ann.* VI, 32–37.

39) Pozoruhodný je ovšem fakt, že parthští králové razili jen stříbrné a měděné mince (s nápisy v řečtině), nikdy zlaté; to je někdy interpretováno tak, že Parthové v tomto ohledu ctíli suverenitu Říma, tj. „monopol“ římského císaře na zlatou ražbu. Sasánovci později svou vlastní zlatou ražbou tento římský monopol zlomili. Dojem římského protektorátu nad Parthií byl ovšem reálný v tom smyslu, že to byli parthští králové, kteří posílali syny jako rukojmí do Říma, a římsští císařové, kdo „dosazoval“ krále na parthský trůn.

40) TACITUS, *Ann.* VI, 31; Artabanos se pokládal nejen za dědice Kýrova, ale i Alexandrova, čímž svým způsobem potvrdil helénistickou složku parthské kultury. Se stejnými nároky vystoupili pak mnohem agresivněji ve 3. století Sasánovci Ardašír a Šápur, jejichž ideologie ovšem návaznost na helénismus odmítala.

41) Stačí si připomenout paradox, že v době, kdy římské legie stály na Eufratu, neměli Římané ještě pod plnou kontrolou oblast západních Alp, které pacifikoval Augustus až v r. 8/7 př. n. l.

42) Pod plným názvem *Res gestae Divi Augusti* („Činy božského Augusta, jimiž podřídil svět moci národa římského“, ve zkratce citováno RGDA) se napsně (byť s lakunami) dochoval biograficko-historický soupis Augustových státnických aktivit, který tento císař vlastnoručně sepsal a uzavřel nedlouho před svou smrtí. Originál byl po Augustově smrti podle jeho přání zveřejněn na bronzových deskách vedla císařova mauzolea na Martově poli v Římě, množství kopií pak rozeslal senát do významných měst v provinciích. Nejúplněji dochovaný (dvojazyčný) text byl objeven v hlavním městě provincie Galatie Ankýře (dn. Ankara), odtud se tato významná památka označuje i jako „Monumentum Ancyranum“. Text v překladu J. Novákové je připojen v publikaci W. Ecka, *Augustus a jeho doba*.

29 Množství vojenských standard, které ztratili *jiní* vůdcové, jsem po porážce nepřátel dostal nazpátek z Hispánie a Galie a od Dalmatů. Parthy jsem donutil vrátit mi zbroj i prapory tří římských vojsk a pokorně prosit lid římský o přátelství.

31 Z Indie ke mně často byla vyslána poselstva králů, jaká do té doby nebyla vidána u žádného římského vojevůdce. O naše přátelství se ucházeli ústy vyslanců Bastarnové i Skythové a knížata Sarmatů, kteří sídlí na naší i oné straně řeky Donu, a král Albanů i Hibérů a Médů.

32 Jako *prosebníci* se ke mně utekli *králové* Parthů Tiridatés a později Frahatés, král Médů Artavasdes, král Adiabenských Artaxerxes... Ke mně do Itálie poslal král Parthů Fraatés, syn Oródův, všechny své syny a vnuky, aniž byl pokořen válkou, ale žádaje mne o přátelství skrze své děti jako *rukojmí*. A za mé vlády se *těšila* ochraně lidu římského ještě řada jiných národů, které předtím nepřišly s lidem římským do žádného styku.

33 Ode mne *obdržely* národy Parthů a Médů *krále*, o které žádaly ústy vyslanců předních mužů těch národů: Parthové Vonóna, syna krále Fraata, vnuka krále Oróda, Médové Ariobarzana, syna krále Artavazda, vnuka krále Ariobarzana.<sup>43</sup>

## Summary

### Parthia and Rome in the Age of Augustus

Thanks to Augustus' policy combining diplomacy with the threat of military force, a „wild” and non-regulated situation in the Near East got to an end. The Roman and the Parthian Empires had more or less regular relations now; an agreement on the „state borders” on the Euphrates was concluded (the only boundary recognized by Rome!), and a „framework agreement” on the area of interest was made. The agreement between Augustus and Phraates IV was obviously a compromise in principle, going against the „ideal” interests of both parties: Rome did never give up its ideal of fulfilling the Gods' promise – the world dominance, the Parthian „king of kings” declared the dominance „over Asia”. However, it was a remarkable consensus of egoistic interests of both parties under the contemporary circumstances, whose home and outland aspects both rulers were able to assess realistically, seeing the risks (even the personal ones), and on this basis they were able to recognize the

*needs of mutual agreement. Mutual power respect between Rome and Parthia allowed „peaceful coexistence” of both empires for the next almost 150 years, in principle of course, as this was not without violations. This era came to an end by Trajan's disruptive attack against Parthia in 114 AD.*

## Bibliografie

### Antičtí autoři

APPIÁNOS – *Rómaika / Římské dějiny* (část: Občanské války)

DIO CASSIUS – *Rómaiké historia / Římské dějiny*

FESTUS – *Breviarium rerum gestarum p. R. / Krátký přehled dějin národa římského*

IUSTINUS – *Epitome historiarum Philippicarum / Výtah z dějin filippských*

JÓSEFOS (Flavius Iosephus) – *Júdaiké archaiologia / Židovské starožitnosti*

PLINIUS Starší, *Nat. hist.* – *Naturalis historia / Přírodověda*

PLÚTARCHOS – *Bioi paralléloi / Srovnávací životopisy*

STRABÓN, *Geogr.* – *Geografika / Zeměpis*

SUETONIUS – *De vita Caesarum / Životopisy dvanácti císařů*

TACITUS, *Ann.* – *Annales / Letopisy*

### Sekundární literatura

AMELING, W. (1994): Augustus und Agrippa, *Chiron* 24, 1994, s. 1–28.

BALL, W. 2001: *Rome in the East*. London.

BENGTSON, H. (1977): *Marcus Antonius. Triumvir und Herrscher des Orients*. München.

BOWERSOCK, G. W. (1983): *Roman Arabia*, Cambridge (Mass.).

BRUNT, P. A. (1990): *Roman Imperial Themes*, Oxford (kap. 5, s. 96–109).

BURIAN, J. (1994): *Římské impérium. Vrchol a proměny antické civilizace*. Praha.

CAMPBELL, B. (1997): *War and diplomacy: Rome and Parthia 31 BC – AD 235*, in: J. Rich – G. Shipley (eds.), *War and Society in the Roman World*, London – New York, s. 212 – 240.

COLLEDGE, M. A. R. (1967): *The Parthians*, London.

CORNELL, T. (1997): *The End of Roman Imperial expansion*, s. 139–170, in: J. Rich – G. Shipley (Eds.), *War and Society in the Roman World*. London – New York.

CROOK, J. A. (1994): Augustus' Power, Authority, Achievement, s. 113–146, in: *The Cambridge Ancient History*, vol. X.: *The Augustan Empire, 43 BC – AD 69*. Cambridge UP.

DAHLHEIM, W. 1989: *Geschichte der römischen Kaiserzeit*. München.

DOBIÁŠ, J. (1924): *Dějiny římské provincie syrské I: Do oddělení Judaeie od Sýrie*. Praha.

43) Tato stať byla zpracována v souvislosti s řešením dílčího úkolu Výzkumného záměru MSM 0021620827, jehož nositelem je Filosofická fakulta UK v Praze.

ECK, W. (2002): *Augustus a jeho doba*. Praha.

GRUEN, E. S. (1996): Armenia and Parthia, in: *The Cambridge Ancient History*, vol X.:

*The Augustan Empire, 43 BC – AD 69*. Cambridge UP.

ISAAC, B. (1990): *The Limits of Empire: The Roman Army in the East*. Oxford.

KENNEDY, D. (2002), The East, in: Wachter, J. (ed.), *The Roman World I*, s. 266–308. London – New York: Routledge

MILLAR, F.G.B. (1988): Government and diplomacy in the Roman Empire during the first three Centuries, in: *International History Review* 10:3, 1988, s. 345–377.

MILLAR, F. G.B. (1993): *The Roman Near East, 31 BC – AD 337*. Cambridge, Mass. – London.

MÜNKLER, H. (2007): *Imperien*. München.

PERI, M. (1972): *Roma e i re d' Oriente da Augusto a Tiberio (Cappadocia, Armenia, Media Atropatene)*. Bari.

SCHECK, F. R. (1995): *Die Weihrauchstrasse. Von Arabien nach Rom – Auf den Spuren antiker Weltkulturen*, Bergisch Gladbach.

SOUTHERN, P. (2001): *Augustus*. London – New York.

STARK, F. (1966): *Rome on the Euphrates. The Story of a Frontier*. London.

TIMPE, D. (1975): Zur augusteischen Partherpolitik zwischen 30 und 20 v. Chr., *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N. F. 1, 1975, s. 155–169.

WIDENGREN, G. (1976): Iran, der grosse Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II,9,1 (Berlin-New York), s. 219–306.

WISSMANN, H. von (1975): Die Geschichte des Sabäerreiches und der Feldzug des Aelius Gallus, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II,9,1 (Berlin – New York), s. 308–544.

WOLSKI, J. (1975): Iran und Rom. Versuch einer historischen Wertung der gegenseitigen Beziehungen, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II,9,1 (Berlin – New York), s. 195–214.

**Radim Kočandrle**

## ***Simplikiův referát o Anaximandrovi (DK 12 A 9)***

### **Abstract**

*The aim of the study is to interpret the Theophrastus' account of the Anaximander's principle. The Theophrastus' exposition is preserved via Simplicius in his commentary on the Aristotle's Physics including the verbatim quotation of Anaximander known as the fragment DK 12 B 1. The fragment itself describes in poetic manner, why none of the so-called elements can be the source, from which „all the heavens" arose. Anaximander depicts the mutual change of the elements into each other as the paying penalty and retribution for injustice. That is the reason why he does not explain the coming-to-be as the alteration of the element, but as the separation off of the opposites. Hence, the fragment reflects the law, which governs the Universe involving all the cycles in the nature.*

*(Studie je realizována na základě grantového projektu GA CR 401/07/0516)*

Hermann Diels v práci *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1. vyd. 1903, dále revidované Waltherem Kranzem) podal dodnes užívané členění textů předsokratovských myslitelů. V kapitole věnované Anaximandrovi z Miletu označil za přímý citát DK 12 B 1 část pasáže Simpliciova komentáře k Aristotelově *Fyzice* (*In Arist. Phys.* 24, 13-25), v Diels-Kranzově značení DK 12 A 9. Fragment DK 12 B 1 je obecně považován za nejstarší dochovaný

autentický „filosofický“ text. Interpretace fragmentu, jehož rozsah a autenticita je sporná, není pochopitelně možná bez celého textového kontextu, v němž je zasazen.

Diogenés Laertios zachovává informaci, že Anaximandros z Miletu pořídil „souhrn svých názorů“. Než byl spis ztracen, mohl být přístupný Aristotelovi a jeho nástupci Theofrastovi, neboť podle Diogena Laertia jej měl k dispozici ještě ve 2. stol. př. Kr. Apollodóros z Athén (*DL* II, 2). Naše znalosti o jeho obsahu se v zásadě omezují právě na Aristotela a Theofrasta jako nejstarší prameny. Zatímco Aristotelés zmiňuje Anaximandra jménem pouze ve čtyřech případech (nebudeme-li počítat pseudo-aristotelický spis *MXG*), Theofrastos ve svém vlivném a zároveň ztraceném spise *Φυσικῶν δόξαι*, *Názory přírodovědecké*, podal přehled nejstarší filosofie a v jeho rámci se věnoval též Anaximandrovi. Výňatky z první knihy Theofrastova spisu, která pojednávala o ἀρχαί („počátky“, „principy“), užil na přelomu 5. a 6. stol. po Kr. Simplicios, scholarcha Platónovy Akademie v Athénách, který je pokládán za jednoho z nejpřesnějších autorů v zachování Anaximandra. Sám na několika místech sděluje, že předlohou mu je právě Theofrastos a svůj text uzavírá poznámkou, že se jedná o stručný nástin zpráv o ἀρχαί seřazených podle názorové příbuznosti (Simplikios, *In Arist. Phys.* 28, 30-31). Přesto není jisté, zda Simplicios opravdu použil originál *Φυσικῶν δόξαι*. Hermann Diels vyslovil názor, že spíše citoval ze ztraceného komentáře k Aristotelově *Fyzice*, vyhotoveného peripatetikem Alexandrem z Afrodisiady. Zdá se však pravděpodobnější, že se Simplicios neomezoval pouze na přepisy jednoho spisu a jeho úsudky jsou zajisté ovlivněny studiem mnoha dalších pramenů. Mimo jiné samotnou Aristotelovou *Fyziku*, k jejímuž komentáři byl užit. A zatímco Simpliciova zpráva o Anaximandrově ἀρχή - *In Arist. Phys.* 24, 13-25 - které se týká tato stať, je považována za adekvátní zprostředkování Theofrasta, jiné jeho informace již patrně takovou dokumentační hodnotu nemají. Je to Eudémos a nikoli Theofrastos, na něhož jinde odkazuje jako na svůj pramen v ohledu pořadí, velikosti a vzdálenosti planet (Simplikios, *In Arist. De caelo* 471, 2-6). Přes podobné nesrovnalosti s originálem zůstává podstatné, že Simplicios je nejlepším dostupným zdrojem Theofrastova pojednání o ἀρχαί (KAHN, Charles, 1960, s. 13-15; McDIARMID, John, 1953, s. 89–91).

Theofrastova zpráva o Anaximandrovi, kterou zachovává Simplicios, obsahující i domnělý přímý fragment *DK* 12 B 1, má následující znění (*DK* 12 B 1 je vyznačen kurzivou):

Simplikios, *In Arist. Phys.* 24, 13-25 (*DK* 12 A 9)

„Mezi ty, kteří mluvili o jednom, pohyblivém a neomezeném, patřil Anaximandros, syn Praxiadův, z Miletu, nástupce a žák Thalétův. Za počátek a prvek (ἀρχήν καὶ στοιχείον) jsoucích věcí prohlásil neomezeno (τὸ ἄπειρον). První užil toto jméno počátku. Říká pak, že to není ani voda, ani žádný z takzvaných prvků, ale jakási jiná neomezená přirozenost (ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον), ze které vznikají všechna nebesa (οὐρανοὺς) a uspořádání (κόσμος) v nich. Ze kterých (ἐξ ὧν) jest jsoucím věcem (οὐσι) vznik

(γένεσις), do těchto (εἰς ταῦτα) nastává i zánik (φθορὰν), podle nutnosti (χρεὼν). Neboť (γὰρ) si navzájem (ἀλλήλοισι) platí pokutu (διδόναι δίκην) a pokání (τίσιν) za své bezprávi (ἀδικίας), podle pořadí času (χρόνου τάξιν). Takto to říká poněkud básnickými slovy. Je zřejmé, že když spatřil vzájemnou proměnu čtyř prvků, neuznal za podklad (ὑποκείμενον) jeden z nich, ale něco od nich odlišného. Podle něj totiž vznikání není působeno proměnou (ἀλλοιούμενου) prvku, ale děje se oddělováním (ἀποκρινομένων) protikladů věčným pohybem. Proto Aristotelés i jeho přiřadil k těm kolem Anaxagory.“<sup>1</sup>

Celý text má paralely u dalších doxografů:

Hippolytos, *Refut.* I, 6, 1-2 (část *DK* 12 A 11):

„Thalétovým posluchačem pak byl právě Anaximandros. Anaximandros, syn Praxiadův, Miletčan. Za počátek jsoucích věcí prohlásil jakousi přirozenost neomezena, ze které vznikají nebesa (οὐρανοὺς) a uspořádání v nich (κόσμος). Tato je prý věčná a nestárnoucí (ἀίδιον καὶ ἀγήρω) a objímá všechna uspořádání (κόσμους). O čase pak mluví tak, jako by vznikání, bytí a zánikání byly vymezené. (2) Tento počátek a prvek jsoucího nazval neomezeno, když jako první nazval počátek tímto jménem. K tomu dodal, že pohyb je věčný a díky němu dochází k tomu, že vznikají nebesa.“<sup>2</sup>

Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2 (část *DK* 12 A 10):

„Po Thalétovi prohlásil jeho druh Anaximandros, že neomezené má veškerou příčinu vznikání a zánikání všeho. Právě, že z něj se oddělila nebesa (οὐρανοὺς) a vůbec veškerá uspořádání (κόσμος), jež jsou neomezená. A prohlásil, že zánik a mnohem dříve vznik probíhají od nekonečného věku a že všechny věky plynou v pravidelných cyklech.“<sup>3</sup>

Áetios, *Plac.* I, 3, 3 (*DK* 12 A 14):

„Anaximandros z Miletu, syn Praxiadův, tvrdil, že počátkem jsoucích věcí je neomezeno, neboť z něj všechno vzniká a do něj všechno zaniká. Proto vznikají nekonečná uspořádání (ἀπείρους κόσμους) a znovu zanikají do toho, z čeho vznikly. Říká, že neomezeno je to proto, aby nic nepřestávalo, aby se vznik nezastavil. Zanedbává však to, aby řekl, co to neomezeno je. Zdali je to

1) Překl. Zdeněk Kratochvíl, upravil autor.

2) Překl. Zdeněk Kratochvíl, upravil autor.

3) S užitím překladů Filipa Karfíka a Zdeňka Kratochvíla upravil autor.

vzduch nebo voda nebo země nebo nějaké jiné těleso. Chybuje tedy, když prohlašuje látku, avšak aktivní příčinu pomíjí. Vždyť neomezeno není nic jiného než látka. Látka však nemůže být skutečností, pokud nepřistoupí něco aktivního.<sup>4</sup>

Celý text Simplikiova referátu bude dále pro větší přehlednost pojednán postupně po jednotlivých větách či souvětích.

„Mezi ty, kteří mluvili o jednom, pohyblivém a neomezeném, patřil Anaximandros, syn Praxiadův, z Milétu, nástupce a žák Thalétův.“

Již samotný začátek celého Simplikiova referátu – přičemž zde jde patrně o jeho vlastní slova a nikoli Theofrastova – kde je Anaximandrovi připisováno ěv, „jedno“, které je charakterizováno jako „pohyblivé a neomezené“, je peripatetickou kategorizací a ukazuje, že Theofrastos Milétana řadil mezi φυσικοί, tj. přírodní myslitele. I. kniha *Fyziky* (Phys. 184a10–16) začíná pojednáním obecné metody vědy o přírodě, kdy jsou jejím prvním předmětem ἀρχαί, „počátky“, přičemž v Aristotelově vlastním pochopení se jedná o význam „princip“. Podle následného obecného rozlišení principů (Phys. 184b15–21) měli fyzikové hovořit o jednom, pohyblivém se principu. Jak je známo, na základě nauky o čtyřech příčinách, kdy Aristotelés přírodním filosofům přiřkl pouze příčinu látkovou, má ἀρχή látkový charakter, jak se zmiňuje např. v I. knize spisu *Metafyzika* (Met. 983b6–11). Na dlouhou dobu tím ovlivní pohled na předsókratiky.

V látkovém smyslu Aristotelés vyložil i neomezeno (Phys. 207b34–35), k němuž se šíře vyjadřuje dříve, a to ve III. knize *Fyziky*, explicitně jej přitom spojuje s těmi, kdo se zabývali zkoumáním přírody (Phys. 202b30–203a18). Krátce nato prohlásí, že všichni přírodní filosofové pokládali neomezeno za princip a v samém závěru pasáže dokonce zmíní Anaximandra jménem (Phys. 203b3–15). Jeden princip je s Anaximandrem výslovně spojen i ve 4. kapitole I. knihy *Fyziky*, kde následuje kritika přírodních filosofů a to zejména v ohledu vzniku (Phys. 187a12–23). Celá pasáž má, jak dále uvidíme, u Aristotela další významnou paralelu (Met. 1069b21–23) a připojuje druhý a zároveň protikladný popis Anaximandrova principu – „směs“.

Po tomto expoé „jedna“ zmiňuje Theofrastos Anaximandrova otce, rodné město a dává jej do přímé osobní spojitosti s Thalétem jakožto jeho „nástupcem a žákem“.

4) Překl. Zdeněk Kratochvíl.

Ostatní prameny přinášejí různé varianty osobního spojení mezi oběma muži.<sup>5</sup> Řazení filosofů do „školy“ a odtud domnělé spojení učitel – žák bylo ovšem pouze anachronickou praxí. Nicméně se Thalétův věk obvykle stvrzuje zatměním Slunce, které měl v roce 585. př. Kr.<sup>6</sup> předpovědět, a o Anaximandrovi zase Diogenés zachovává informaci, že roku 547/6 př. Kr. byl ve věku 64 let. Pak by bylo možné, že oba muži opravdu byli v některém z výše zmíněných vztahů. Přesto, vzhledem k povaze doxografie, která spíše dokládá pouze to, že Anaximandros pocházel ze stejného města a byl mladší než Thalés, je nutné podobné informace brát s rezervou (KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD, 2004, s. 132).

„Za počátek a prvek (ἀρχήν καὶ στοιχείον) jsoucích věcí prohlásil neomezeno (τὸ ἄπειρον). První užil toto jméno počátku.“

Téměř identické znění jako Simplikios zachovává Hippolytos, který pouze vynechává či zaměňuje některá slova. Odchyluje se také v řádu textu, kdy v podstatě zamění dvě souvětí, aby nejprve podal informaci o „přirozenosti neomezena“ a až poté o neomezenu, zatímco u Simplikia je tomu obráceně. Shodu mezi oběma texty lze pokládat za doklad autentických Theofrastových slov. Pokud tomu tak opravdu je, ostatní doxografové zprostředkovávají jen parafráze původního textu. Áetios i ve své krátké zmínce vynechává στοιχείον, zatímco Pseudo-Plútarchos představuje velmi volně zpracování (KAHN, Charles, 1960, s. 29–30).<sup>7</sup>

Termín ἀρχή lze doložit již u Homéra. Obecně bývá nejčastěji spojován s významem „počátek“. Znamená ale také „vládu“. Přitom smysl může být jak prostorový, tak časový. Právě tak jako sloveso ἄρχω znamená v základním významu „vést“, kupříkladu „vojsko do bitvy“ (Il. XV. 306–307), ale i „velet, vládnout“ nebo „jít první, začít“. Ἀρχή je tedy jakýsi první člen řetězu událostí (KAHN, Charles, 1960, s. 235–236). Když Aristotelés termín vysvětluje, první význam, který předestře, je prostorový (Met. 1012b34–1013a1). Následně jej ztotožní s jiným důležitým termínem, s „příčinou“, αἰτίον, (Met. 1013a16–17): „Neboť každá příčina jest počátkem.“<sup>8</sup> Ve výše zmíněné pa-

5) Jméno Anaximandrova otce Praxiada, rodné město Milétos a případně spojení s Thalétem dokládají také následující prameny: DL I, 122, 17; II, 1, 1; Suda, s.v. Anaximandros; Eusebios, Praep. evan. X, 14, 11; Agathéméros, Geogr. I, 1; Strabón, Geogr. I, p. 7; Pseudo-Plútarchos, Strom. 2; Hippolytos, Ref. I, 6, 1–2; Hermiás, Irr. gent. phil. 10; Áetios, Plac. I, 3, 3; Cicero, Acad. pr. II, 37, 118; Augustinus, De civ. dei VIII, 2.

6) Srov. např.: DL I, 23; Hérodotos, Hist. I, 74; Plinius, Natur. hist. II, 53. Podle soudobých výpočtů zatmění nastalo 28. 5. 585 př. Kr.

7) Jinou verzi představuje také Diogenés Laertios (DL II, 1, 1).

8) Překl. Antonín Kříž.



sáží z *Metafyziky* (*Met.* 983b6–11) ἀρχή představuje první a neredukovatelný princip a zároveň souvisí s naším věděním, neboť skutečné vědění o věci máme tehdy, když poznáme její příčinu, jak Aristotelés rozvádí na začátku 2. kapitoly *Druhých analytik*. Termín tak má u Aristotela široké uplatnění, přičemž jej užívá zejména jako „princip“.

Otázka po ἀρχή je tradičně považována za fundament předsókratovského myšlení. To je ale Aristotelova formulace. Ačkoli se zdá, že je termín podstatně spjat s předsókratovskými mysliteli, zejména s tzv. Mílétskou školou, není dochován přímý doklad o tom, že by jej Mílétané vskutku užívali. S ἀρχή je spojuje až Aristotelés. Není tedy jisté, zda jej užívali a pokud ano – což je však možné – v jakém významu. Jeho peripatetickou aplikací na předsókratovské myslitele muselo dojít ke značným významovým posunům. Vzhledem k Aristotelově pohledu na iónské myšlení prizmatem rozlišení čtyř příčin, přičemž Iónii připsal pouze příčinu látkovou, lze na tomto místě ἀρχή číst: „princip ve způsobu látky“.

Στοιχεῖον, „prvek“, „živel“, „element“, zde ve spojení s ἀρχή v látkovém významu, je s ní téměř synonymní. U Anaximandra jej předpokládat nelze, neboť nauka o prvcích je až mladšího data, obvykle bývá považována za autentickou od dob Empedokla. Je ale pravděpodobné, že Anaximandros užíval názvů jednotlivých „prvků“, později spojených s touto naukou, byť jistě nikoli ve formalizované podobě. Zde se tak jedná spíše o standardizované schéma pozdějšího myšlení a Theofrastos je zajisté poplatný Aristotelovi, u něhož lze spojení obou slov doložit. Termín στοιχεῖον v daném smyslu je vůbec zřejmě až pozdní, snad poprvé podle Eudéma<sup>9</sup> užit Platónem (*Tht.* 201e).

Tím, co mělo být pro Anaximandra „principem a prvkem“, je explicitně τὸ ἄπειρον, „neomezeno“, „nekonečno“, „neurčito“. Neexistuje jiný termín, s nímž by byl Anaximandros více spojován. O to udivující je fakt, že jde o Theofrasta a nikoli Aristotela, který s ním, jako s ἀρχή, Anaximandra přímo spojuje. Když se Aristotelés v I. knize *Metafyziky* zabývá ἀρχή předchozích myslitelů, o Anaximandrovi se nezmíní. A když jej jmenuje (*Met.* 1069b22), učiní tak ve spojitosti s Anaxagorou, Empedoklem, „jednem“ a zejména „směsí“, τὸ μῖγμα. „Směs“, „jedno“ i oba myslitele opět zmíní v podobném kontextu ve *Fyzice* (*Phys.* 187a21). V ohledu τὸ ἄπειρον jej uvádí jménem pouze jednou, opět ve *Fyzice* (*Phys.* 203b3–15). Tento doklad by mohl být důkazem, že i Aristotelés pokládal τὸ ἄπειρον za Anaximandrovu ἀρχή. Ale v samém úvodu pasáže tvrdí: „Důvodně však také všichni [tj. fyzikové] pokládají neomezeno za princip“, a na jejím konci: „jak praví Anaximandros a většina vykladaatelů přírody“.<sup>10</sup> Očividně je tedy značně sporné τὸ ἄπειρον jako princip spojuvat výlučně pouze s Anaximandrem. Tato zjevná Aristotelova generalizace spíše znamená, že „fyzikové“ měli chápat ἀρχή jako „neomezené“.

9) *Toto svědectví zachovává Simplicios (In Arist. Phys. 7, 13). Srov. SELIGMAN, Paul, 1974, s. 26, 28.*

10) Překl. Antonín Kříž.

Lze tedy říci, že Aristotelovy reference Theofrastovo explicitní přiřazení τὸ ἄπειρον jako ἀρχή nepodporují. Ani samotný termín τὸ ἄπειρον nejspíše nebude autenticky Anaximandrův. Pomineme-li otázku, zda je možné, aby Anaximandros již užíval zpodstatnělý tvar τὸ ἄπειρον – což není příliš pravděpodobné – lze vyslovit hypotézu, že se zřejmě jedná o, až zpětně zpodstatnělý tvar čehosi, co peripatetičtí učenci z Anaximandra opravdu vyčetli, ale kategorizovali již podle svých hledisek. Tò ἄπειρον pak bude pozdní reference, byť patrně výstižná (HOBZA, Pavel, jr., 2004, s. 916–919).

Jak jsme výše uvedli, Aristotelés soudil (*Phys.* 203b3–15), že „všichni [tj. φυσικοί] pokládají neomezeno za princip.“ Spojit pak jmenovitě Anaximandra s tímto principem nebylo proti řádu věci, zvláště zdál-li se jeho „princip“ oproti ostatním „neurčitý“ a vzpíral se přímému popisu. Přichází v úvahu i výklad Anaximandrový kosmogonie, kde se τὸ ἄπειρον mohlo zdát dobrým opisem snad pro onu „neomezenou přirozenost“, z níž „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich“, kterou mohl sám Anaximandros obdobně popisovat. Z podobných důvodů je tedy pravděpodobné, že snad právě Theofrastos tímto termínem nazval cosi, o čem sám Anaximandros zřejmě psal a co vykazovalo podobné známky neomezenosti, neurčitosti.

Mezi široce diskutované problémy patří nejednoznačnost v syntaxi, kdy není jasné, zda věta, která v Simplikiově komentáři následuje, „první užil toto jméno počátku“, referuje k termínu ἀρχή či τὸ ἄπειρον. První případ by vedl ke čtení, že Anaximandros jako první zavedl termín ἀρχή; druhý, že pro popis ἀρχή jako první použil slovo τὸ ἄπειρον. Obě čtení jsou v zásadě možná a pro každé lze uvést dobré argumenty. Pokud však uvážíme, že daný text by měl být z části Φυσικῶν δόξαι, která pojednává o ἀρχαί předchozích myslitelů – a u Anaximandra je doklad o nově užitě terminologii – může být nejpřirozenějším první řešení. Ať již je skutečnost jakákoli, zdá se, že Theofrastos prostě sdělil, že Anaximandros měl pokládat za látkový princip (ἀρχή) τὸ ἄπειρον.

„Říká pak, že to není ani voda, ani žádný z takzvaných prvků, ale jakási jiná neomezená přirozenost (ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον), ze které vznikají všechna nebesa (οὐρανοῦς) a uspořádání (κόσμους) v nich.“

Důvěryhodnost Simplikiovy verze v zachování Theofrastova textu se zdá být znovu podpořena dalšími doxografy. Druhá polovina textu je u Hippolyta dokonce opět zachována v téměř identickém znění. Hippolytos oproti Simplikiovi vynechává ἅπαντας a místo plurálu κόσμους užívá sigulár κόσμον. Áetios a Pseudo-Plútarchos naopak zachovávají plurál, ἀπείρους κόσμους. Takové reference se zdají být podporou Simplikiovy verze. Pseudo-Plútarchos nadto opakuje Simplikiův termín ἅπαντας, přičemž se u něho ale vztahuje ke κόσμους.

Simplikios má stále na mysli ἀρχή. Je zajímavé, že z prvků, které je nutno u Anaximandra vyloučit, uvádí jmenovitě pouze vodu.<sup>11</sup> Snad jde o reflexi Thaléta, kterého v textu pojednával předtím. Zřetelná je snaha o kontrast ἀρχαί Anaximandra a ostatních „fyziků“, jimž lze přisoudit „takzvané prvky“. Anaximandrova ἀρχή tedy neodpovídala žádnému z běžně postulovaných čtyř prvků, nýbrž to byla „jiná neomezená přirozenost“. Nezdá se však, že ji Theofrastos chápal principiálně odlišně od zmíněných prvků. Již vzhledem k Simplikiově referenci o Anaximenovi, která následuje bezprostředně po projednáváním referátu (*In Arist. Phys.* 24, 26–25, 1 (*DK* 13 A 5), kde je akcentována spíše „neurčitost“ Anaximandrova principu oproti určitému vzduchu.

Sám Aristotelés, když v *Metafyzice* předkládá různé významy termínu φύσις („přirozenost“, „příroda“), uvádí jej také ve spojitosti s prvky (*Met.* 1014b33). „Jiná neomezená přirozenost“ tak nebyla vyložena v naprosto jiné dikci než prvky ostatních φυσικοί. Je pouze „jiná“. Jsou znát zřetelné rozpaky s jejím určením. Áetios přímo prohlásí: „zanedbává [tj. Anaximandros] však to, aby řekl, co to neomezeno je. Zdali je to vzduch nebo voda nebo země nebo nějaké jiné těleso.“ Áetiova verze je spíše extrapolací peripatetické kritiky Anaximandra, když následně obsahuje argument: „Chybuje tedy, když prohlašuje látku, avšak aktivní příčinu pomíjí. Vždyť neomezeno není nic jiného než látka. Látka však nemůže být skutečností, pokud nepřistoupí něco aktivního“ (KAHN, Charles, 1960, s. 33).

U Simplikia je dále dokladováno, že z ní „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich“. Uvedená fráze není obvyklá v peripatetickém slovníku a může být blízká původní Anaximandrově intenci. Zejména termín κόσμος patrně bude v jednom ze svých původních významů pro „řád“, „uspořádání“, které je pěkné, náležité a účinné, a nikoli, jak jej dnes známe my, jako „vesmír“ či „svět“. Snad sám Anaximandros tedy na tomto místě hovoří o pluralitě οὐρανοί obsahujících množství κόσμοι, vznikajících z „neomezené přirozenosti“. Podobné reference o „množství“ nebes a „uspořádání“ lze dokladovat i u dalších doxografů, které je vesměs spojují s výrazem ἄπειροι. Dokonce sám Simplikios Anaximandrovi opakovaně přiřítá nekonečné „světy“.<sup>12</sup> Tato svědectví vedla k velmi rozsáhlé diskuzi ohledně otázky, zda Anaximandros hovořil o bezmezných, nesčetných světech, které buď následují odděleně za sebou, nebo zda koexistují současně. Je ale velmi pravděpodobné, že doxografické reference – zejména druhá varianta – jsou pouze anachronismem z atomismu. Jistě i z důvodu výše zmíněného původního významu slova κόσμος. Podobně lze pochopit též svědectví Áetia a Pseudo-Plútarcha, kteří možná κόσμοι u Anaximandra s atomistickou teorií o nekonečných světech ἄπειροι κόσμοι spojili. Pseudo-Plútarchos se vyjadřuje téměř jako by termín κόσμοι

byl univerzálním termínem pro οὐρανοί. Áetios naproti tomu οὐρανοί vynechává a jeho referát tak získává jiný smysl, daleko bližší zmíněné atomistické nauce. Nadto následující plurál ze Simplikia (začátek *DK* 12 B 1) ἐξ ὧν α εἰς ταῦτα jako Pseudo-Plútarchos mění na singulár, odkazující přitom k τὸ ἄπειρον. „Nekonečná uspořádání“ zde „zanikají do toho, z čeho vznikly“. Na tomto místě je tak doslovná řeč o zániku κόσμοι, „uspořádání“ a v podobné intenci se vyjadřuje i Pseudo-Plútarchos. (KAHN, Charles, 1960, s. 34–35, 49; KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD, 2004, s. 160).<sup>13</sup>

Je možné, že úvahy o současných či následných oddělených světech pocházejí od samotného Theofrasta, což by vysvětlovalo svědectví doxografů, kteří zřejmě oba modely užívají. Snad Theofrastos – obeznámený s atomistickou teorií – prostě pouze nešťastně vyložil postupný cyklus proměn jednoho světa, o němž Anaximandros jistě mohl psát. Například změn na zemském povrchu – úvaha o vysychání Země, neboť takový cyklus změn byl obecně sdílen. Další možná paralela u Anaximandra se nabízí v případě výkladu οὐρανοί jako prstenců nebeských těles. Bezesporu přichází v úvahu i obsah fragmentu, který v Simplikiově textu přímo následuje (KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD, 2004, s. 159, 163).

„Ze kterých (ἐξ ὧν) jest jsoucím věcem (οὐσι) vznik, do těchto (εἰς ταῦτα) nastává i zánik (φθορὰν), podle nutnosti (χρεὼν). Neboť (γὰρ) si navzájem (ἀλλήλοις) platí pokutu (διδόναι δίκην) a pokání (τίσιν) za své bezpráví (ἀδικίας), podle pořadí času (χρόνου τάξιν). Takto to říká poněkud básnickými slovy.“

Závěrečný dovětek o Anaximandrově stylu, který může pocházet od Theofrasta, je silným argumentem pro uznání některých z předcházejících slov za původní. Paralela u Hippolyta, „o čase pak mluví tak, jako by vznikání, bytí a zánikání byly vymezené“, je spíše parafrází či komentářem, přičemž je kladen důraz na časové určení. Samotný rozsah originálního fragmentu je nejistý. Obecně se za autentická uznávají poslední tři

11) Srov též. *DL* II, 1, 2.

12) Áetios, *Plac.* I, 7, 12; II, 1, 3; II, 1, 8; II, 4, 6; Augustinus, *De civ. dei* VIII, 2; Cicero, *De nat. deor.* I, 10, 25; Simplikios, *In Arist. Phys.* 1121, 5; *In Arist. De caelo* 202, 14; 615, 16.

13) Francis Macdonald Cornford obhajuje původní interpretaci Eduarda Gottloba Zeller, která se kloní k možnosti následných světů (CORNFORD, Francis Macdonald, 1934, s. 1–16). Naproti tomu stojí John Burnet (BURNET, John, 1930, s. 58–61). Charles Kahn (KAHN, Charles, 1960, s. 46–53) a William Keith Chambers Guthrie (GUTHRIE, William Keith Chambers, 1985, s. 106–115) zase podporují Cornfordovo stanovisko. Geoffrey Stephen Kirk soudí: „Anaximandros ve skutečnosti možná nevěřil v žádný typ nesčetných světů“ (KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD, 2004, s. 158).

slova z první fráze („podle nutnosti“) a celá fráze druhá. Tato domněnka se zdá být podpořena nejen zmíněným dovětkem, ale také tím, že patrně všechny užitě důležité termíny jsou archaické.

Plurál vztažného zájmena ἐξ ὧν „ze kterých“ a plurál ukazovacího zájmena εἰς ταῦτα „do těchto“ byl hojně diskutován. Jejich význam však nemusí být velký, již vzhledem k tomu, že jsou často v podobných kontextech zaměňovány za singulární tvar.<sup>14</sup> Přesto zde bude čten právě tento tvar. Pro autenticitu první věty by mohla hovořit zdůvodňující částice γὰρ „neboť“, která uvozuje následující větu, jež by tak měla být přímo spojena s tvrzením věty předchozí. Autenticita je ale silně zpochybněna užitou peripatetickou terminologií. Termín γένεσις je sice již doložen u Homéra,<sup>15</sup> slovo φθορά však není doloženo dříve než u Aischyla a Hérodota (SELIGMAN, Paul, 1974, s. 67–68). To ale ještě nemusí znamenat, že je Anaximandros opravdu neužíval nebo termíny jim podobné, přičemž je Theofrastos pouze zaměnil, aniž by tím změnil význam. Stejný případ jsou termíny ἀδικία a τάξις. Byly vysloveny i pochybnosti o termínu τὰ ὄντα, který je v dativu.<sup>16</sup> Podstatné však je, že Aristotelés – a to téměř doslovně – přisuzuje na jiných místech všem φυσικοί podobnou úvahu.<sup>17</sup> Theofrastos zjevně užil Aristotelův popis ἀρχή a vyznění je tak peripatetické. Myšlenka vzniku a zániku je ale

14) John McDiarmid v odpovědi na Harolda Fredrika Chernisse, který plurály pokládá za doklad, že Theofrastos chápal τὸ ἄπειρον „not a single entity but a multitude of some kind“ (CHERNISS, Harold Fredrik, 1971, s. 377), soudí: „Probably they have no special significance at all. Aristotle sometimes uses the plural in such statements (Metaphysics 1000 B 25–26, De Generatione 325 B 18–19), and sometimes the singular (Metaphysics 983 B 8, Nicomachean Ethics 1173 B 5–6);“ (McDIARMID, John, 1953, s. 141). Paul Seligman: „The plurals ... have not the interpretative force required by Cherniss, since they occur in a generalized statement“ (SELIGMAN, Paul, 1974, s. 43–44). Geoffrey Stephen Kirk podobně pokládá plurál za „pravděpodobně generický“ (KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD, 2004, s. 154).

15) Il. XIV, 201, 246, 302.

16) John Burnet pokládá za velmi nepravděpodobné, že by Anaximandros cokoli říkal o τὰ ὄντα (BURNET, John, 1930, s. 52). Deichgräber chápe tvar v dativu naopak za starý (DEICHGRÄBER, Karl, 1940, s. 13). Podobně Paul Seligman soudí, že τοῖς οὖσι v dativu namísto obvyklého genitivu je staré a podporuje tak autenticitu celé fráze (SELIGMAN, Paul, 1974, s. 68). Geoffrey Stephen Kirk nesouhlasí a domnívá se, že u Anaximandra lze spíše očekávat výraz πᾶσι nebo πᾶσι χρήμασι a nikoli τοῖς οὖσι (KIRK, Geoffrey Stephen, 1955, s. 32). Charles Kahn ale pro užití τὰ ὄντα ve smyslu „the things that are“ připomíná již pasáž z Homéra, Il. I, 70 (KAHN, Charles, 1960, s. 174).

17) Např. Aristotelés, Phys. 204b33; Met. 983b8–9, 1000b25, 1066b37; Eth. Nic. 1173b5.

zajisté původní a daná věta tak může v peripatetických termínech líčit dříve obecně sdílený pohled a následně být v argumentaci podepřena tvrzením, obsahujícím domnělý přímý fragment. Slova κατὰ τὸ χρεών „podle nutnosti“, jsou již obvykle pokládána za původní. Mohou být přitom jak dovětkem dané věty, tak uvozovat větu následující, a být přímou součástí celé citace.

Budeme-li sledovat celý text postupně, lze předběžně říci, že po výkladu o „neomezené přirozenosti“ – tou je τὸ ἄπειρον – z níž „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich“, následuje obecné sdělení, že jsoucí věci zanikají, do těch z nichž vzešly. Pokud přijmeme možnou, byť problematickou, paralelu s Aristotelovým tvrzením z Fyziky (Phys. 187a20–21), kde řadí Anaximandra mezi ty, kteří „tvrdí, že se z jedna vylučují (ἐκκρίνεσθαι) dvojice protiv, které jsou v něm již dány“,<sup>18</sup> lze naznačit, že vznik „všech nebes a uspořádání v nich“ je dán „oddělením“ dvojice protikladů a o nich je pak i dále řeč. Způsob vzniku ve smyslu „oddělení“ zachovává i Pseudo-Plútarchos, který užívá termín ἀποκεκρίσθαι. Podle Aetia opačný proces zániku „nekonečných uspořádání“ směřuje odkud vzešel, tj. do τὸ ἄπειρον.

Zdá se ale, že v další větě, která je pokládána za autentickou, Theofrastos nepopisuje vztah mezi „neomezenou přirozeností“ a „všemi nebesy s uspořádáními v nich“, které se do ní navrátí „podle nutnosti“, jak by si čtenář mohl vzhledem k dřívějšímu kontextu myslet. Popisuje reciproční vztah, vztah založený na následném odškodnění za spáchané bezpráví. Výraz ἀλλήλοις „navzájem“, pokud je pravý, ukazuje, že se jedná o vztah mezi sobě rovnými, byť protikladnými stranami. V případě „nebes s uspořádáními v nich“, snad pochopených jako ἄπειροι κόσμοι „nesčetné světy“, které jsou až druhotné po τὸ ἄπειρον by jistě nepřipadalo v úvahu, aby si „navzájem“ s τὸ ἄπειρον „platily pokutu za bezpráví“, kterého se na druhém dopustí. Rodič dítěti obvykle účty neskládá. Obecně se soudí, že těmi odlišnými, přesto rovnými stranami budou právě některé z protikladů.<sup>19</sup>

Jakoby v referátu byla diskontinuita. Zatímco nejdříve Theofrastos možná použije odkaz i na Anaximandrovu kosmogonii, v níž protiklady hrály významnou roli,

18) Překl. Antonín Kříž.

19) William Arthur Heidel za tyto opozitní síly nepokládá žádné individuální objekty, ale nalézají je v horkém a chladném, které jedno nad druhým převládají v dané roční době (HEIDEL, William Arthur, 1913, s. 684). Geoffrey Stephen Kirk soudí, že pro „Anaximandra svět možná sestával ze substancí, které sice měly individuální tendence protikladné individuálním tendencím jiných substancí, ale nemusely být formálně popisovány jako protiklady ve smyslu např. tvrdého a měkkého; mohly to být jednoduše oheň, vítr, železo, voda, muž, žena apod.“ (KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD, 2004, s. 156). Charles Kahn individua, jako např. lidi a zvířata, vylučuje, neboť se nejedná o původní opozitní síly, ale složeniny (KAHN, Charles, 1960, s. 180–181).

popisující vztah mezi nerovnými, následuje obecné tvrzení – patrně převzaté z Aristotela, byť snad sledující původní intenci – o vzniku a zániku do týchž, ukončené možnou citací z Anaximandra sledující reciproční vztah mezi těmi, kdo jsou sice odlišní, přesto rovnocenní. Poslední věta by přitom měla být přidána na podporu a vysvětlení předchozího tvrzení z Aristotela. V něm může akcent na protiklady podporovat i užitý plurál ἔξ ὧν, „ze kterých“ a εἰς ταῦτα, „do těchto“.

Pokud budeme s většinou badatelů předpokládat, že ἔξ ὧν, „ze kterých“ odkazuje k prvkům jako protikladům, které si následně mezi sebou splácí dluhy za přestupky, jichž se vůči sobě dopustily – z nich tak vznikají a také zanikají τὰ ὄντα – je vyloučen jakýkoli vliv τὸ ἄπειρον.<sup>20</sup> Taková úvaha se týká pouze rozvinutého světa. V Simplikiově referátu pak jakoby docházelo k náhlé změně ve významu, kdy se po popisu vznikání „nebes s uspořádáními v nich“ z τὸ ἄπειρον přejde rovnou ke vztahům mezi silami rozvinutého světa. Pokud naopak bude ἔξ ὧν, „ze kterých“ odkazovat k τὸ ἄπειρον, půjde o jeho popis jako jakési plurality a příčiny vzniku a zániku vzniklých věcí. Věci by pak druhým platily odplatu buď až svým zánikem do τὸ ἄπειρον,<sup>21</sup> nebo ještě za své existence na světě jedna druhé a definitivně pak konečným zánikem v τὸ ἄπειρον.<sup>22</sup> Zde naopak vzniká obtíž jednak s přiřazením plurálu (pokud jej takto budeme chápat) ἔξ ὧν k τὸ ἄπειρον, které je předtím vyjádřeno singulárem ἔξ ἧς, a nadto by možný Anaximandrov citát musel popisovat nejen vztah mezi dvěma stranami, ale zjevně i ke třetí (ASMIS, Elizabeth, 1981, s. 282–283).

Ponechme nyní stranou, co mohou znamenat samotná Anaximandrova slova a zda je Theofrastos opravdu zařadil aspoň do podobného kontextu. Ostatně sám sledoval jiný cíl než autentickou interpretaci. Pokud daná pasáž pochází z první knihy Φυσικῶν Δόξαι, která se věnovala principům prvních myslitelů, Theofrastos má pochopitelně celou dobu na mysli popis Anaximandrova principu. Celý Simplikiův referát je pak Theofrastovým kontinuálním výkladem Anaximandrový ἀρχή z peripatetického hlediska látkového principu. A základní výpovědí tedy je, že Anaximandrova ἀρχή nebyla

jedním z „takzvaných prvků“. Vysvětlení je podáno v závěru: prvky „se vzájemně proměňují“ a proto je nelze za ἀρχή pokládat (KAHN, Charles, 1960, s. 166–167).

„Je zřejmé, že když spatřil vzájemnou proměnu čtyř prvků, neuznal za podklad (ὑποκείμενον) jeden z nich, ale něco od nich odlišného. Podle něj totiž vznikání není působeno proměnou (ἀλλοιούμενου) prvku, ale děje se oddělováním (ἀποκρινόμενων) protikladů věčným pohybem. Proto Aristotelés i jeho přiřadil k těm kolem Anaxagory.“

Samotný závěr celého referátu může být pokládán za Simplikiův komentář, který již Theofrastův text nesleduje.<sup>23</sup> Přímá spojitost s předchozím textem, k němuž slouží jako komentář, ale ukazuje spíše na stálou přítomnost Theofrastovy argumentace, snad pouze Simplikiem pozměněné, a paralela s podobným textem u Aristotela (*Phys.* 204b22–28), možná dokonce až k samotnému Anaximandrovu textu (KAHN, Charles, 1960, s. 37–38).

Vzájemná proměna prvků vede k zamítnutí jednoho každého z nich jako principu, protože tak nemohou být „podkladem“. Anaximandrova ἀρχή tedy musí být něco „odlišného“. Ale proč zrovna τὸ ἄπειρον, „neomezeno“? Možnou – a to explicitní – odpověď dává Áetios ve své zprávě: „Říká, že neomezeno je to proto, aby nic nepřestávalo, aby se vznik nezastavil“, a podobně na jiném místě i Simplikios (*In Arist. De caelo*, 615, 15–16). Když Aristotelés (*Phys.* 203b 19–21) udává pět důvodů pro víru v neomezeno,<sup>24</sup> uvádí: „že vznik a zánik nepřestává pouze tehdy, když to, z čeho vznikající je oddělováno, jest neomezené“ (BURNET, John, 1930, s. 57; KAHN, Charles, 1960, s. 38). Zároveň zde rezonuje Aristotelova zpráva z *Fyziky* (*Phys.* 204b22–28), podle níž existovali myslitelé, kteří činili neomezeným tělesem to, co je „mimo prvky“, aby neomezenost jednoho z prvků, které jsou navzájem protikladné, nemohla zničit ostatní. Simplikios uvedený důvod rovněž připisuje Anaximandroví (*In Arist. Phys.* 479, 33). Ačkoli jsou oba motivy konceptuálně rozdílné, mohly být sloučeny v neurčité představě τὸ ἄπειρον jako neomezené moci přírody a nejzazšího myšlenkového odkazu.

Snad sám Theofrastos Anaximandrovu volbu dále vysvětluje na pozadí způsobu vzniku, který není působen „proměnou prvku“, tedy kvalitativní změnou jednoho prvku, ale „oddělováním protikladů věčným pohybem“. Oproti ostatním doxografům je

20) Tak soudí např. William Keith Chambers Guthrie (*GUTHRIE, William Keith Chambers, 1985, s. 81*); William Arthur Heidel (*HEIDEL, William Arthur, 1912, s. 233–234*); Charles Kahn (*KAHN, Charles, 1960, s. 167–168*); Geoffrey Stephen Kirk (*KIRK, Geoffrey Stephen, 1955, s. 33–35*) a (*KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD, 2004, s. 154–157*).

21) Danou pozici reprezentuje např. Harold Fredrik Cherniss: „...the plurals, ...are important for they refer to the ἄπειρον and imply that the material principle of existing things is not a single entity but a multitude of some kind“ (*CHERNISS, Harold Fredrik, 1971, s. 377–379*).

22) Tento pohled zastávají např. Paul Seligman (*SELIGMAN, Paul, 1974, s. 72–83*) a Gregory Vlastos (*VLASTOS, Gregory, 1947, s. 169–173*).

23) Srov. Uvo Hölscher: „... it is no longer Theophrastus speaking, but Simplicius“ (*HÖLSCHER, Uvo, 1970, s. 283*).

24) Na takový důvod sám ale posléze kriticky odpovídá (*Phys.* 208a 8–11): „Neboť aby neustal vznik, není nutné, aby bylo smysly vnímatelné těleso neomezené ve skutečnosti; vždyť i když vesmír je omezen, je možné, že zánik jednoho jest vznikem druhého.“ Překl. Antonín Kříž.



Simplikios jediný, který se o protikladech opakovaně zmiňuje (*In Arist. Phys.* 150, 22–25). I proto bývá na tomto místě obvykle kladena paralela s podobným textem u Aristotela (*Phys.* 187a20–23), kde se v souvislosti s Anaximandrem také hovoří o protikladech a jejich vydělování. Zároveň se však dodává, že mezi oběma texty existuje zásadní rozdíl v tom, že zatímco Simplikios užívá termín ἀποκρινομένων a protiklady se tedy oddělují, u Aristotela se naproti tomu vydělují, ἐκκρίνεσθαι. Byla vznesena hypotéza (HÖLSCHER, Uvo, 1970, s. 283–290), podle níž zde již Simplikios nesleduje Theofrasta, ale Aristotela a jeho teorii prvků s dvojicí základních protikladů. Theofrastos by tak Anaximandrovi vlastně nepřisouval oddělování protikladů, nýbrž oddělování „nebes“, jak dokladuje Pseudo–Plútarchos na začátku své zprávy. Následně však bylo poukázáno – a to právě v pokračování Pseudo–Plútarchova textu – na pasáž popisující Anaximandrovu kosmogonii, nejspíše právě v podání Theofrasta: „Tvrdí, že to, co z věčného plodí teplo a chlad, se oddělilo (ἀποκριθῆναι) při vzniku tohoto světa.“<sup>25</sup> Podobně o protikladech možná hovoří i Aëtios (*Plac.* II, 11, 5). Zdá se tak, že minimálně právě tato dvojice protikladů – kterou sám Simplikios (*In Arist. Phys.* 150, 24) jmenuje jako první z možných protikladů u Anaximandra – hrála v Anaximandrově kosmogonii důležitou roli. Nadto, není to Aristotelés, ale Simplikios, kdo zde mluví o oddělování protikladů „věčným pohybem“. O věčném pohybu jako příčině vzniku „nebes“ podle Theofrasta se nadto zmiňuje i Hippolytos a podobně učiní Simplikios (*In Arist. Phys.* 41, 17–19). Věčný pohyb, tentokrát ve smyslu příčiny kvalitativní změny, připisuje Simplikios i Anaximenovi, kterého bezprostředně následně uvádí (*In Arist. Phys.* 24, 31–32). Takové reference by opět podporovaly původ textu u Theofrasta. A je možné, že Aristotelés prostě zaměnil původní ἀποκρίνεσθαι za ἐκκρίνεσθαι z důvodu jeho vlastní teorie prvků (viz CHERNISS, Harold Fredrik, 1971, s. 173–174, zejm. pozn. 128; KAHN, Charles, 1960, s. 40–41; KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD, 2004, s. 167–168).

Právě odlišný způsob vzniku byl podle Simplikia důvodem, proč Aristotelés zařadil Anaximandra „k těm kolem Anaxagory“. V dalším textu nadto připojil (*In Arist. Phys.* 27, 11–23), že i Theofrastos pokládal obě nauky za podobné. Anaxagorův princip jím mohl být pojat buď jako směs nezměrného množství prvků, nebo jako jedno, které je neurčitě jak co do tvaru, tak velikosti, a obdobně pak jistě vykládal i Anaximandra. Oddělování protikladů ze směsi přitom není důkazem pro chápání τὸ ἀπειρον jako původní směsi protikladů, v níž inherentně preexistovaly, jak je sděleno zejména ve *Fyzice* (*Phys.* 187a12–23). Sám Theofrastos, když dával do souvislosti Anaximandra s Anaxagorou, činil tak za předpokladu, že směs všeho je jedna φύσις „neurčitá jak co do tvaru i velikosti“ (KAHN, Charles, 1960, s. 41; McDIARMID, John, 1953, s. 100).

Z předchozího se tedy zdá, že sám Theofrastos připsal Anaximandrovi věčný pohyb jako příčinu vzniku „nebes“. Pokud se vrátíme v textu nazpět ke vzniku „všech

nebes a uspořádání v nich“ a spojíme obě tvrzení, je možné naznačit, že jej lze číst nejen jako možný popis kosmogonie, ale také ve smyslu peripatetického výkladu Anaximandrových ἀρχή jako látkové příčiny (HOBZA, Pavel, jr., 2004, s. 914). Zvláště následuje-li zjevně Aristotelův popis ἀρχή, kterou přisoudil prvním myslitelům jako to „z čeho se skládá všechno, co jest, a z čeho původně vzniká a v co nakonec zaniká“ (*Met.* 983b8–9). Výše jsme prohlásili, že τὸ ἀπειρον není od ostatních prvků odlišné, pouze je „neurčité“. Věta popisující „vznik všech nebes a uspořádání v nich“, může být jen dodatečným rozvinutím Anaximandrova prvku a nemá na následující text vliv. Celý referát by se pak mohl číst v peripatetickém smyslu: „Anaximandros za svůj princip nezvolil žádný z takzvaných prvků, ale jiný, neurčitý. Učinil tak proto, že ostatní prvky se vzájemně proměňují, a proto nemůže žádný z nich být podkladem. Vznik totiž u něho není působen proměnou prvku, ale oddělováním protikladů věčným pohybem.“ Pokud jsou tedy dané závěry adekvátní, lze opatrně prohlásit, že termín αὐτά se nejspíše vztahuje právě k prvkům jako protikladným silám, jejichž vzájemná proměna vedla Anaximandra k tomu, že žádný z nich neuznal za „podklad“. Nezdá se však, že lze nalézt jisté a definitivní řešení zjevné syntaktické „krkolomnosti“ textu.

Otázkou pochopitelně zůstává původní smysl fragmentu. Jak se běžně soudí, jazyk fragmentu upomíná na jazyk soudního dvora. Přičemž se zdá, jakoby úvodní slova „podle nutnosti“ byla v symetrii se závěrem „podle pořadí času“. V podobné symetrii možná stojí i termíny γένεσις, φθορά proti δίκη a ἀδικία. Podle Simplikia jde tedy nejspíše o čtyři prvky, které si „navzájem platí pokutu a pokání za své bezpráví“ a proto žádný z nich nemůže být „podkladem“. Zmíněné čtyři prvky a především τὸ ὑποκείμενον jsou bezesporu anachronismem. Přesto mohou popisovat v nové řeči cosi původního. U samotného Anaximandra totiž hrály významnou roli protikladné síly tepla a chladu, které se měly vytvořit na samém počátku kosmogonie. Pokud ale fragment sleduje již situaci rozvinutého světa, může se jednat o daleko širší škálu protikladných sil, které jsou v těsném vzájemném vztahu a svým zasahováním do druhé chvíli převládají – a to je vůči druhým „bezpráví“ –, aby následně opět ustoupily. Tento cyklus je odměřen časem, který dává a také bere. Je odkazem k bezbřehé hlubině φύσις, „přirozenosti“, z níž vše pochází a zase se navrácí. Τὰ ὄντα, o jejichž vzniku a zániku se hovoří, mohou být následně myšlena i ve smyslu všeho, co existuje, celé φύσις, zahrnující nejen všechny jednotliviny jako lidi, zvířata, rostliny, ale i planety a protiklady, z nichž vše povstává (SELIGMAN, Paul, 1974, s. 56, 73). Následující věta referuje o vzájemném vztahu sobě rovných sil. Věci vznikají, když jeden z protikladů dominuje, a zanikají, když se následně protiklady vyrovnávají. A zároveň může fragment popisovat kontinuální sezónní cyklus, v němž je podzimní vlhkost vznikem vlhka z původního sucha a po níž naopak přichází žhnoucí léto, aby vše znovu nastalo a příroda se obnovila. O podobných cyklech referuje Hérakleitos z Efesu, jehož tvrzení „svár je spravedlnost“ může být opravou Anaximandra, kterého jinak nezmíní. (BURNET, John, 1930, s. 53–54; HEIDEL, William Arthur, 1912, s. 233–234; KAHN, Charles, 1960, s. 169, 178, 180–182; KIRK,



Geoffrey Stephen, 1955, s. 33–35; KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD, 2004, s. 155).

Protiklady jsou druhému pramenem vzniku a současně vzájemnou příčinou zániku. Jako může být světlo, jen když není tma, tak povstání jednoho z protikladů vede k zániku toho druhého. Nutně, neboť tak odměřuje „pořadí času“. Vše, co vzniká, vzniká jako dočasné a tato dočasnost je zákonitá. Pokud by tomu tak nebylo a jedna síla pohltila druhou, nebyl by svět v dynamické rovnováze a nemohl se obnovovat. To, že po létu přichází podzim, nadejde zima a po určeném čase se léto vrátí, je zákon. Je výrazem plynutí věků odměřovaných pravidelnými fázemi nebeských cyklů. Děje se tak v závislosti na celém „uspořádání“ nebes, která vznikají z φύσις ἀπειρος, „neomezené přirozenosti“.

### Summary

*In his commentary on the Aristotle's Physics (DK 12 A 9), Simplicius preserved the Theophrastus's account of the Anaximander's principle as well as the fragment DK 12 B 1. However, critical analyses indicate, that the fragment itself is a subject to the conceptual schemas of Peripatetics, though the most of the text might actually be a verbatim quotation of Anaximander. This study aims to show that it was not Aristotle but Theophrastus, who connected Anaximander with to apeiron (the Boundless) as the principle. Theophrastus characterized to apeiron as „some other boundless nature“ and connected the term with the doctrine of the elements. However, the fragment DK 12 B 1 itself argues, why no one of the so-called elements can be the source from which „all the heavens“ arose. In poetic manner, the mutual change of the elements into each other is pictured as the paying penalty and retribution for injustice. And this is the ground to describe the coming-to-be not as the alteration of the element, but as the separation off of the opposites. Despite several problems in syntactical analysis of the fragment, there are good reasons to claim, that the fragment describes the law, which governs the Universe being implied by all the cycles in the nature.*

### Seznam zkratk citovaných děl

(Spisy řeckých i latinských autorů uvádíme ve standardní latinské podobě.)

Äetios | *Plac.* – *Placita philosophorum*

Agathéméros | *Geogr.* – *Geographiae informatio*

Aristotelés | *Eth. Nic.* – *Ethica Nicomachea*, *Met.* – *Metaphysica*, *Phys.* – *Physica*

Pseudo-Aristotelés | *MXG* – *De Melisso Xenophane Gorgia*

Augustinus | *De civ. dei* – *De civitate dei*

Cicero | *Acad. pr.* – *Academica priora*, *De nat. deor.* – *De natura deorum*

Diogenés Laertios | *DL* – *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*

Eusebios | *Praep. evan.* – *Praeparatio evangelica*  
Hermiás | *Irr. gent. phil.* – *Irrisio gentilium philosophorum*

Hérodotos | *Hist.* – *Historiae*

Hippolytos | *Ref.* – *Refutatio omnium haeresium*

Homér | *Il.* – *Ilias*

Platón | *Tht.* – *Theaetetus*

Plinius | *Natur. hist.* – *Naturalis historia*

Pseudo-Plútarchos | *Strom.* – *Stromata*

Simplikios | *In Arist. De caelo* – *In Aristotelis De caelo commentaria*, *In Arist. Phys.* – *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*

Strabón | *Geogr.* – *Geographica*

### Seznam použité literatury

#### Prameny

DIELS, Hermann (1929): *Doxographi Graeci*. Berlin: G. Reimeri.

DIELS, Hermann a Walther KRANZ (2004): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I. Zürich: Weidmann.

#### České překlady pramenů

Překlady antických autorů od Filipa Karfíka byly převzaty z KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD (2004): *Předsókratovští filosofové*. Překl. Karfík, Filip, Kolev, Petr a Tomáš Vítek, Praha: OIKOYMENH. Překlady antických autorů od Zdeňka Kratochvíla byly převzaty z WWW: <<http://www.fysis.cz>> [cit. 11. 10. 2004].

ARISTOTELÉS (1996): *Fyzika*. Překl. Kříž, Antonín. Praha: Nakladatelství Petr Rezek.

ARISTOTELÉS (1946): *Metafysika*. Překl. Kříž, Antonín. Praha: Jan Leichter.

DIOGENÉS LAERTIOS (1995): *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Překl. Kolář, Antonín. Pelhřimov: Nová tiskárna.

#### Sekundární literatura

ASMIS, Elizabeth (1981): What is Anaximander's Apeiron? *Journal of the History of Philosophy* 19: 279–297.

BRÖCKER, Walter (1956): Heraklit Zitiert Anaximander. *Hermes* 84: 382 – 384.

BURNET, John (1930): *Early Greek Philosophy*. London: A. & C. Black, LTD.

CORNFORD, Francis Macdonald (1934): Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy. *Classical Quarterly* 1: 1–16.

DEICHGRÄBER, Karl (1940): Anaximander von Milet. *Hermes* 75: 10–19.

GUTHRIE, William Keith Chambers (1985): *A History of Greek Philosophy*. I. *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.

HEIDEL, William Arthur (1912): On Anaximander. *Classical Philology* 7: 212–234.

HEIDEL, William Arthur (1913): On Certain Fragments of the Pre-Socratics: Critical Notes and Elucidations. *Proceedings of the American Academy of Art and Sciences* 48: 681–734.

HOBZA, Pavel, jr. (2004): Aristotelés a Theofrastos jako tvůrci milétské filosofie. *Filosofický časopis* 6: 889–924.

HÖLSCHER, Uvo (1970): Anaximander and the Beginnings of Greek Philosophy, in: Furley, David a Reginald Allen, ed., *Studies in Presocratic Philosophy*, I., s. 281–322. New York: Routledge & Kegan Paul.

CHERNISS, Harold Fredrik (1971): *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon books.

KAHN, Charles (1960): *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press.

KIRK, Geoffrey Stephen (1955): Some Problems in Anaximander. *Classical Quarterly* 5: 21–38.

KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle a Malcolm SCHOFIELD (2004): *Předsókratovští filosofové*. Překl. Karfík, Filip, Kolev, Petr a Tomáš Vítek, Praha: OIKOYMENH.

McDIARMID, John (1953): Theophrastus on the Presocratic Causes. *Harvard Studies in Classical Philology* 61: 85–156.

SELIGMAN, Paul (1974): *The Apeiron of Anaximander*. London: Greenwood Press.

VLASTOS, Gregory (1947): Equality and Justice in Early Greek Cosmologies. *Classical Philology* 42: 156–178.

rozhovor

**Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc**  
**PhDr. Miroslav Šedivý Ph.D.**

***Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.***

***Rozhovor  
s PhDr. Miroslavem Šedivým Ph.D.***

***Má ještě v současné době, 150 let po Metternichově smrti, význam pořádat konferenci věnovanou osobnosti tohoto státníka a jeho době?***

Určitě ano, protože i po tak dlouhé době jsou aktivity tohoto rakouského státníka v mnoha ohledech prozkoumány jen velmi málo a navíc v průběhu let se Metternich stal obětí tendenčně podbarvených soudů především ze strany nacionalistických a levicových historiků, které jsou dnes zcela neudržitelné a musí být revidovány. Pokud jde o dobu, ve které Metternich vedl rakouskou zahraniční politiku, tak jí, pochopitelně s výjimkou období napoleonských válek, byla věnována relativně malá pozornost, především pak ve srovnání s druhou polovinou 19. století. Není to zcela nepochopitelné, protože léta 1815 až 1848 následovala po mimořádně vypjatých událostech a předcházela důležitému procesu formování národních států. Metternichova doba je proto často vnímána jako časový úsek, kdy nedošlo k zásadním počínům, a snad právě proto není toto období pro historiky i laickou veřejnost příliš atraktivní. Dle mého názoru však tento přístup není zcela oprávněný a navíc objektivní analýza historických procesů „Metternichovy éry“ je důležitá pro úplné pochopení novodobých evropských dějin.

***Co bylo cílem konference?***

Cílem konference bylo v první řadě poukázat na tento relativně malý zájem o období let 1815–1848 a osobnost a aktivity knížete Metternicha, kterému sice byla věnována celá řada životopisů a odborných monografií, ale při jejich bližším prozkoumání vyjde





najevo, že jen málo z těchto prací je originálních či oproštěných od různých subjektivních soudů.

#### ***Kdo se jí zúčastnil?***

Především čeští historikové různého zaměření, ale nechyběli ani badatelé ze zahraničí. Z té druhé skupiny bych si dovolil jmenovat alespoň profesora Wolframa Siemanna z *Ludwig-Maximilians-Universität* v Mnichově, který má v současné době v tisku stručnou monografii věnovanou Metternichovi a pracuje na dalším životopise o podstatně větším rozsahu. Bohužel zde není možné vyjmenovat všechny účastníky, ale rád bych alespoň poukázal na variabilitu jejich příspěvků a zároveň skutečnost, že i když osobnost rakouského kancléře často netvoří hlavní náplň jejich bádání, našli si čas, aby učinili výzkum na toto téma a přednesli zajímavé a fundované referáty, za což jsem jim nesmírně vděčný. Pochopitelně někteří z nich mají k Metternichovi takřka osobní vztah, což je případ kastelána zámku Kynžvart doktora Miloše Říhy, ředitele archivu Státního oblastního archivu v Plzni doktora Petra Hubky, jehož život je spojen s městem Plasy, či správce archivu rodiny Metternichů magistra Jana Kahudy. A v tomto směru není možné opomenout ani vystoupení starosty města Plasy magistra Miloslava Hurta, mimo jiné i proto, že jeho radnice se na celé akci aktivně podílela.

#### ***Metternich byl až doposud v domácí historiografii chápán spíše negativně, jako osobnost bránící liberalizaci, modernizaci a národní emancipaci středoevropských etnik. Došlo v tomto ohledu k určitému posunu?***

Bezpochyby ano, ale v tomto směru se jedná o širší trend změny postoje k celé habsburské monarchii, který již není ovlivněn jiráskovskou tezí o době temna. Pokud jde o samotného Metternicha, potom česká historiografie vůči němu nikdy nevystupovala příliš negativně, a to dokonce ani za první republiky, což však bylo způsobeno zejména tím, že čeští historikové se Metternichovi věnovali jen velice málo. Toto je jistě škoda, zvláště když vezmeme v potaz skutečnost, že, ať se nám to líbí nebo ne, Metternich byl rovněž naším kancléřem a v Čechách vlastnil dvě panství: Kynžvart a Plasy. Odsudky tak pocházejí především z per zahraničních badatelů. Pokud jde o současný pozitivní trend v české historiografii, pak bych ho nejlépe dokumentoval názory doktora Jiřího Raka, který ve svém strhujícím příspěvku předneseném na konferenci Metternich a jeho doba v zásadě řekl vše, co mělo být řečeno. I když Metternich samozřejmě nebyl liberál a již vůbec ne demokrat, rozhodně nebyl nepřítelem českého národa, v některých ohledech tomu bylo přesně naopak. Je nepochybně jistým paradoxem, že na tuto skutečnost kromě doktora Raka musel upozornit již zmíněný profesor Siemann, tedy německý historik.

#### ***Zatímco jméno takového Edmunda Burka je dnešními konzervativci citováno neustále, Metternich v proklamacích současných myslitelů konzervativního přesvědčení nápadně chybí. Proč Metternich tak vzdoruje ideologickým aktualizacím?***

Nejspíš proto, že Metternich nebyl originální myslitel a ani neměl tuto ambici. Své názory na fungování světa zformuloval na základě úvah jiných filozofů, teoretiků státu a práva a dokonce přírodovědců. Jeho filozofický pohled na svět navíc sám o sobě není příliš důležitý, daleko zajímavější jsou až z něj vyplývající názory na fungování mezinárodních vztahů. K tomuto tématu však v uplynulých desetiletích již bylo napsáno několik studií, z nichž některé jsou skutečně zajímavé a podnětné. Je ovšem pravda, že v poslední době existuje jistá tendence podrobit Metternichův konzervatismus novému hodnocení, příkladem je nedávno vydaná monografie britského konzervativního historika Alana Skeda *Metternich and Austria. An Evaluation*, které se v odborných kruzích dostalo kladného přijetí. Je možná jen otázkou času, kdy si Metternicha všimnou i současní konzervativní myslitelé a politici. Další otázkou však je, co si z jeho názorů vezmou.

#### ***Někteří autoři zdůrazňují naopak údajnou Metternichovu prozíravost, s níž zakročil proti nacionalistickým spolkům, jejichž členové se nezastavili ani před vraždou a které jsou pokládány za předzvěst extremistických fašistických a národně socialistických hnutí. Je to pouze anachronická projekce naší znalosti pozdějšího politického vývoje a tragédie střední Evropy do společenského života počátku devatenáctého století, nebo doklad Metternichovy státnické moudrosti?***

Toto je otázka, na kterou je velice obtížné odpovědět několika větami. V první řadě bych nehovořil přímo o státnické moudrosti, ale raději pouze o mimořádné inteligenci a předvídavosti, která pramenila z Metternichových výjimečných analytických schopností. Proti nacionalistickým spolkům zakročil z různých důvodů, z nichž některé nemůžeme hodnotit kladně. Je ovšem pravda, že v dnešní době se na radikální výstřelky tehdejších nacionalistů díváme v mnoha ohledech podobně jako rakouský kancléř; naprosto zbytečná vražda německého spisovatele a dramatika Augusta von Kotzebue před očima jeho ženy a čtyřletého syna by dnes byla okamžitě odsouzena, tehdy však byl vrah považován německými nacionalisty za hrdinu. Podobně přistupujeme i k politickým vraždám francouzských revolucionářů a Napoleonově válečnickosti, která po sobě zanechala statisíce mrtvých vojáků od Salamanky po Moskvu. Čím dál tím častěji se objevují i názory, že současný terorismus má hodně společného s tehdejšími zločiny páchanými ve jménu různých ideologií.

Pokud jde o provázanost totalitních ideologií 20. století a některých myšlenkových proudů Metternichovy doby, pak jistě není náhoda, že na příklad sovětská historiografie spatřovala v jakobínském teroru jistý vzor; vždyť nejen že vůdčí představitelé revoluce ve Francii přivedli zemi k masovým vraždám z politických důvodů, ale současně stavěli zájem státu nad zájem jedince, což je společný rys všech totalitních systémů. A toto Metternich skutečně kritizoval, dle mého názoru zcela oprávněně. Dával bych si však velký pozor při hledání vazeb za každou cenu, na příklad mezi nacismem a činností německých *Burschenschaftů*, jejichž členové velmi často sdíleli antisemitské názory,

nosili u pasu krátké dýky a pálili knihy. Takový soud, pokud by byl učiněn, by měl být výsledkem rozsáhlého výzkumu pravděpodobně většího počtu badatelů.

**Metternich překvapuje dnešní vzdělance, odchované četbou Edwarda Saida, svým tolerantním a vstřícným vztahem k Orientu. Dokážete vysvětlit tento Metternichův postoj?**

Toto je dáno skutečností, že Metternich byl v mnoha ohledech racionálně uvažující člověk, který činil své závěry na základě studia faktů. Proto nepřipustil, aby vlastní náboženské přesvědčení ovlivňovalo jeho praktické kroky na poli diplomacie. Výsledkem byla skutečnost, že byl schopen kritiky katolické církve, ostře vystupoval proti antisemitismu a v souvislosti s islámem nesdílel přesvědčení mnoha romantiků o jeho škodlivosti a nutnosti vyhnání muslimů z Evropy. Právě tyto názory byly hojně přetřásány během řeckého povstání, kdy docházelo k masakrům ortodoxních Řeků. Metternich sice tyto činy odsuzoval, správně však poukázal na fakt, že stejných zvěrstev se dopouštěli i samotní Řekové, kteří dokonce tento závod v masakrování nevinného obyvatelstva rozpoutali, a že ukrutnosti Turků nemohou být připisovány myšlenkám islámu. Metternichův vztah k islámské víře a antisemitismu bych hodnotil jako nadčasový.

**Pro odlehčení – velkým tématem je Metternich a ženy... Metternich bojoval za konzervativní hodnoty *ancien régime*, ale jeho životní styl byl celkem uvolněný...**

Už jsem se smířil s tím, že této otázce se v souvislosti s Metternichem nevyhnu bez ohledu na to, kde nebo o čem právě přednáším. Konzervativní hodnoty *ancien régime*, pokud něco takového vůbec existovalo, rozhodně neznamenalaly věrnost mezi manžely, právě naopak. Po roce 1815 však v tomto směru došlo ke změně v souvislosti s rozšířením životního stylu *Biedermeieru*, tedy pro Metternicha v nevhodnou dobu. Jeho vztah k ženám nyní působil jako anachronismus, byť je nutné podotknout, že jeho vášnivost byla od 20. let na ústupu a pokud jde o rodinný život, pak až na zmíněné zálety byl Metternich příkladným manželem. Rád bych ještě dodal, že pokud odhlédneme od problému žen, rozhodně nemůžeme pokládat Metternichův životní styl za uvolněný. V zásadě to byl workholik, který pracoval celý den, často až do pozdních nočních hodin, a nijak si neliboval v plesech či hovorech o tématech, která nepovažoval za důležitá. O tom svědčí nejen zprávy současníků, ale i skutečně obrovské množství Metternichovy osobní i úřední korespondence. Z ní se pak historik dozví, že nadto musel kancléř přečíst mnoho zpráv, knih a pamfletů a účastnit se odborných diskusí. V zásadě pak nepřekvapí zpráva, že v důsledku pracovního nasazení se Metternich dokonce nervově zhroutil.

**V čem podle Vašeho názoru spočíval Metternichův diplomatický talent? Jaké byly jeho slabiny?**

Určitě ve schopnosti správně posuzovat lidské charaktery a v umění jednat s lidmi. Jeho pracovitost mu pak dopomohla ke shromáždění značného množství informací, na jejichž základě byl velmi často schopen učinit správné odhady dalšího vývoje. Proto by

dnes nejspíš byl dobrým analytikem politických událostí. Slabinou byla jeho ješitnost a přehnané sebevědomí, které se projevovalo především v přesvědčení o vlastní pravdě. Toto však neznamenalalo, že by nebyl schopen uznat vlastní chybu. Největším limitem jeho zahraniční politiky však nebyly ani tak vady na jeho bezpochyby výjimečném diplomatickém talentu jako finanční a vojenská slabost habsburské monarchie.

**Jaké je směřování Vašeho dalšího výzkumu?**

V souladu s trendem, který existuje přinejmenším v anglosaském světě, bych se rád úzce specializoval na jedno období, a to pochopitelně na léta 1815 až 1848. I když se zatím zabývám především mezinárodními vztahy a osobností knížete Metternicha, rád bych v budoucnu svůj výzkum rozšířil i na další témata týkající se především evropských dějin. Jsem přesvědčen, že vzhledem k existenci bílých míst a četných klišé a minimálnímu počtu vydaných pramenných edic se historikovi v tomto směru nabízí zajímavé možnosti.



recenze

G. W. Lycan /  
*Radek Schuster*

S. Horák /  
*Ondřej Krátký*

M. J. Geller, M. Schipper /  
*Veronika Sobotková*

P. Radin, K. Kerényi, C. G. Jung /  
*Andrea Morkusová*

**Radek Schuster*****Philosophy of Language.  
Contemporary Introduction.****LYCAN, G. W. (2008): London. Routledge, 2008. 240 s.*

William G. Lycan, přední současný badatel na poli filosofie jazyka a mysli z *University of North Carolina*, vydal svůj úvod do filosofie jazyka poprvé již v roce 2000 v edici *Routledge Contemporary Introductions to Philosophy*. Kniha, jež je systematickým přehledem moderní filosofické diskuse o povaze jazyka, sklídila celosvětový ohlas jako praktická vysokoškolská učebnice a v roce 2008 se dočkala druhého přepracovaného vydání. Kniha je určena studentům, kteří sice již mají zkušenosti se studiem filosofie, ovšem nevyžaduje od nich předběžné hlubší znalosti z oblasti filosofie jazyka, analytické filosofie či symbolické logiky.

Didaktickému záměru odpovídá i struktura jednotlivých kapitol, které jsou vždy uvedeny krátkým přehledem, po němž následuje popis problému či jazykového jevu a výklad teorie, která daný fenomén vysvětluje. Po objasnění teorie jsou představeny různé námitky proti této teorii a mnohdy také odpovědi na tyto námitky, čímž je čtenář vtažen do filosofické diskuse, která je vykreslena velmi plasticky. Na konci kapitoly je přehledné shrnutí v podobě několika krátkých formulací podstatných myšlenek. Následují otázky, jež reflektují pochopení probírané látky a zároveň vybízí ke kreativnímu promýšlení tématu nad rámec kapitoly. Na primární literaturu je bohatě odkazováno v textu a za otázkami je navíc seznam rozšiřující četby, který dále směřuje zájemce o dané téma. Poznámky doplňují hlavní výklad o hlubší souvislosti a mnohdy i o vtipné komentáře. Na konci knihy je glosář, v němž jsou stručně vyloženy klíčové termíny filosofie jazyka, obsáhlá bibliografie a rejstřík.

Kniha má čtrnáct kapitol, které jsou, vyjma kapitoly úvodní, uspořádány do čtyř částí. V první, úvodní kapitole jsou předložena výchozí data, která by podle Lycana mělo filosofické zkoumání jazyka vysvětlit: 1) některé řetězce znaků a zvuků jsou smysluplnými větami, 2) smysluplná věta má části, jež jsou samy také smysluplné, 3) každá smysluplná věta znamená něco konkrétního, 4) kompetentní mluvčí daného jazyka jsou schopni lehce porozumět větám tohoto jazyka a rovněž je vytvářet. Intuitivně by se mohlo zdát, že tato základní data objasní referenční teorie, podle níž je smysluplnost jazykových výrazů dána vztahem reference (pojmenování, denotování, odkazování) těchto výrazů k věcem ve světě. Ovšem takový jednoduchý obraz fungování jazyka je rychle předveden jako neudržitelný a jeho kritika otevírá výklad mnoha komplexních jazykových fenoménů.

První část s názvem *Reference a referování* obsahuje rozsáhlé kapitoly II.–IV., v nichž se zkoumají především vlastní jména a definitní deskripce (určité popisy), které se zdají být singulárními termíny, jež označují právě jeden denotát, a tudíž by alespoň pro ně mohla referenční teorie platit. Avšak Lycan zde předkládá čtyři tradiční logické problémy, které činí referenční pojetí singulárních termínů paradoxním: 1) singulární termín označuje neexistující entitu, jíž je ve smysluplné větě připisována nějaká vlastnost; 2) o neexistující entitě, označované singulárním termínem, se pravdivě tvrdí, že neexistuje, přičemž zároveň nějak existovat musí, neboť je toto tvrzení smysluplné; 3) tvrzení o identitě, v němž figuruje pouze jeden singulární termín ( $a=a$ ), je triviální, zatímco tvrzení o identitě obsahující dva různé singulární termíny ( $a=b$ ) je informativní a kontingentní; 4) substituce singulárních termínů označujících tentýž referent činí některé kontexty bezsmyslné. („Myslím, že Samuel Langhorne Clemens/Mark Twain má legrační prostřední jméno.“)

Tyto čtyři paradoxy jsou východiskem pro výklad Russellovy analýzy definitních deskripcí, která ruší jejich singularitu a pod gramatickou formou věty, v níž se vyskytují, odkrývá trojici obecných logických konstrukcí. Takže například logická forma věty „Ten současný francouzský král je holohlavý“ má takovouto strukturu:  $(\exists x)(Kx \& ((y)(Ky \rightarrow y = x)) \& Hx)$ . Následně je předvedena Strawsonova kritika Russella – věty samy nereferují, jsou to lidé, kteří věty používají, aby jimi referovali – a Donnellanovo posouzení sporu Russell–Strawson, které ústí v rozlišení referenčního a atributivního použití deskripcí. (Přeji si, aby *její manžel* nebyl *její manžel*.) K výkladu vlastních jmen, které je uvedeno Fregeho distinkcí smyslu a denotátu, se Lycan posune prostřednictvím deskripčních teorií, podle nichž je vlastní jméno sémanticky ekvivalentní s definitní deskripcí (Russell: jméno je zkratkou deskripce), respektive s celým svazkem deskripcí (Searle). Proti takovému pojetí je postavena Kripkeho koncepce vlastních jmen, jakožto rigidních designátorů (pevných znaků), které ve všech možných světech označují totéž individuum, pokud v nich toto individuum existuje, zatímco definitní deskripce je volným designátorem, který svůj referent může v různých světech měnit. Výklad o referenci Lycan doplňuje o Kripkeho kauzálně-historickou teorii, podle níž jméno označuje svého nositele na základě kauzálního řetězce používání jména, na jehož počátku stojí

událost prvního pojmenování daného nositele a na konci poslední mluvčí, který jméno vyslovil. Závěrem je prezentována snaha Kripkeho a Putnama rozšířit tuto teorii i na termíny přírodních druhů, které ač nejsou singulárními termíny, přesto se s nimi zachází podobně jako s vlastními jmény. Argumentace ústí v Putnamově slavném příkladu s dvojčetem Země, který demonstruje sémantický externalismus.

Zatímco v první části knihy se nerozlišuje mezi smyslem (významem) a referencí, v části druhé (kapitoly V.–X.) nazvané *Teorie významu* jsou představeny snahy o vyložení samotného významu, respektive „faktů o významu“, mezi něž patří fakt, že: 1) některé fyzikální předměty – řetězce skvrn a zvuků – jsou smysluplné, 2) různé výrazy mají stejný význam (synonymie), 3) jeden výraz může mít několik významů (mnohoznačnost) 4) význam jednoho výrazu může být zahrnut ve významu výrazu jiného. Lycan zde nejprve představí dvě tradiční teorie, které pojímají významy buďto jako ideje (myšlenky), či typy idejí, jež mají lidé ve svých myslích, anebo jako abstraktní propozice, které jsou na lidech nezávislé. Pak v rámci „teorií užití“ vyloží Wittgensteinovy úvahy o významu výrazu jakožto roli, již daný výraz hraje v pravidly řízené sociální praxi, a nastíní Sellarsův inferencialismus i s jeho rozvedením u Brandoma. Následuje Griceova psychologická teorie, v níž je rozlišen doslovný význam věty a význam, jenž má mluvčí na mysli a je tak spojen s jeho intencí. Pak teorie verifikační, podle níž je význam věty souborem následných[?] zkušeností, kterými ověřujeme pravdivost dané věty. Toto pojetí je podrobeno Quineově kritice odmítající uzнат význam izolované věty a princip analytičnosti. Závěrem, v rámci výkladu teorií významu jakožto pravdivostních podmínek, je nejprve předvedena Davidsonova koncepce, v níž jsou pravdivostní podmínky dané věty jejím nejzjevnějším kompozicionálním rysem, a poté, na pozadí možných světů, načrtnuta intenzionální sémantika, která pravdivostní podmínky věty ztotožňuje s třídou možných světů, ve kterých je tato věta pravdivá. Intenze nějakého výrazu, např. predikátu, je tak funkcí, která přiřazuje konkrétnímu možnému světu extenzi tohoto predikátu, neboli třídu předmětů, jež pod daný predikát v daném světě spadají.

Třetí část nazvanou *Pragmatika a mluvní akty* tvoří kratší kapitoly XI. až XIII. Po připomínce Morrisova rozdělení studia jazyka na syntax, sémantiku a pragmatiku je představena sémantická pragmatika, jež se zabývá užitím jazykových výrazů v sociálních kontextech, zejména pak problémem deiktických částic, jako jsou osobní zájmena či příslovce času, které právě s kontextem mění svůj význam. Dále je nastíněna Austinova teorie mluvních aktů, v níž se každé promluvě vedle propozičního obsahu přisuzuje rovněž performativní aspekt či ilokuční (výpovědní) síla. Mnohé z promluv mají také vlastnost perlokuční, pomocí níž se dosahuje mimokomunikativního účinku na mentální stavy posluchačů. V této souvislosti Lycan upozorňuje na Cohenův nevyřešený problém pravdivostních podmínek vět, jež obsahují performativní úvod zakládající typ vykonávaného mluvního aktu. („Doznávám, že jsem znal obžalovaného.“) Výklad třetí části se uzavírá analýzou implikačních vztahů vět a promluv, které umožňují komunikovat nepřímý význam. Zejména jsou zde probírány Griceovy konverzační

a konvenční implikatury. Přičemž u konverzační implikatury pochyť posluchač nepřímý, implikovaný význam promluvy na základě principů kooperace, když předpokládá, že mluvčí chce spolupracovat při konverzaci, anebo rozpozná, že mluvčí záměrně kooperaci porušuje. V konvenční implikatuře posluchač nepřímý význam odvozuje od konvenčního významu výrazů, které mluvčí záměrně volí, ačkoliv by mohl použít jiné. Například užití „ale“ místo „a“ ve větě „Lycanova kniha pojednává o filosofii jazyka, ale je čtivá“ implikuje, že knihy o filosofii jazyka čtivé nebývají.

Poslední, čtvrtá část s příznačným názvem *Temná strana* sestává pouze ze XIV. kapitoly, jež je věnována metafoře. Lycan zde nejprve poukazuje na to, že filosofové obecně podceňují četnost výskytu metafor v jazyce, a pak předvádí, jak je nesnadné, lépe řečeno nemožné, uspokojivě odpovědět na otázky: co je metaforický (přenesený) význam a jak to, že jej tak pohotově chápeme? Je zde nabídnuta celá řada řešení, která jsou vzápětí podrobena nemilosrdné kritice. Kupříkladu Davidsonovo odmítnutí „metaforického významu“ a jeho kauzální výklad metafor jako něčeho, co nás pouze přiměje rozpoznat podobnosti mezi věcmi. Či Searlovo uplatnění Griceovy koncepce „významu mluvčího“ na princip metaforického přenesení.

Právě metafor v angličtině, třeba ty Shakespearovy, jež Lycan uvádí jako příklady, mohou být tím, co u českého čtenáře umocní údiv nad tajemstvím jazykového významu. Obecně, u člověka, který není rodilým mluvčím angličtiny a čte Lycanovu knihu v originále, velmi snadno krystalizuje pocit nesamozřejmosti mnohých „faktů o významu“. Bez ohledu na cizojazyčnou bariéru, každé pojednání, v němž se prostřednictvím jazyka odhalují principy a hranice jazyka samotného, lavíruje nad nekonečnou propastí paradoxu, jejíž dno tvoří proti sobě obrácená zrcadla. Lycan je skvělým průvodcem po okraji této tajuplné propasti, který odhodlaného čtenáře nechává z různých stran sestupovat – ve šlépějích předních myslitelů 20. století – do jejich hlubin.

Nejen čtenáři-studenti jistě ocení lehkost a vtipnost, s níž nás Lycan provádí po spleťtých zákoutích zdánlivě nezáživých teorií jazyka. Volba názorných příkladů a nadsázka skvěle vyvažují výklad i těch nejkomplikovanějších filosofických koncepcí. Ostatně to dokládá i úvodní věta knihy, na níž Lycan demonstruje naši pozoruhodnou schopnost bezprostředně porozumět dlouhým řetězcům slov, které jsou pro nás zcela nové: „Málokdo ví, že v roce 1931 Adolf Hitler uskutečnil návštěvu Spojených států, během níž si prohlédl několik památek, prožil krátkou milostnou aférku s dámou jménem Maxine z Keokuku (Iowa), vyzkoušel peyotl (čímž si přivodil halucinační vidění houfu žab a ropuch obutých do nízkých holinek a zpívajících *Horst Wessel Lied*), proniknul do zbrojařského závodu poblíž Detroitu, potají se sešel s vice-prezidentem Curtisem, aby projednali termínovaný obchod s tuleními kůžemi, a vynalezl elektrický otvůrák na konzervy.“

**Ondřej Krátký**

## ***Rusko a Střední Asie po rozpadu SSSR***

HORÁK, S. (2008): *Praha Karolinum.*

Monografie PhDr. Slavomíra Horáka, PhD., nazvaná *Rusko a Střední Asie po rozpadu SSSR* byla vydána roku 2008 nakladatelstvím Karolinum. Rozsah knihy je 226 stran, tématu samotnému je věnováno 199 stran. Kniha je rozčleněna do pěti hlavních oddílů, chápeme-li však popis bilaterálních vztahů Ruska s příslušnými středoasijskými zeměmi jako samostatné kapitoly, lze hovořit o rozčlenění na oddílů osm.

V prvním oddílu autor představuje téma, strukturu a metody práce, stejně jako zdroje, z nichž čerpal. Další oddíl popisuje determinanty dějinného i současného geopolitického vývoje v regionu Střední Asie. Jsou popsány hlavní mocnosti latentně či reálně zapůsobivší na region během jeho historie, zmínka je věnována lákavému oživení termínu „Velká hra“ v zamyšlení nad jeho současnými paralelami.

Z obecného rámce přechází autor k popisu konkrétnějšímu v oddílu třetím, v němž analyzuje příčiny, formy a implikace vztahů Střední Asie a Ruska od počátků ruských výbojů do zániku SSSR. Vztah regionu a této klíčové mocnosti sleduje autor z hlediska obecně historického, politického, ekonomického, sociologického i demografického. Zvláštní pozornost je věnována hledání a popisu takových mechanismů, které během tohoto vývoje napomohly vytvoření specifické a asymetrické provázanosti obou protipólů – ruského, resp. sovětského či „moskevského“ (dominantního) na straně jedné a středoasijského – připoutaného a závislého – na straně druhé.

Zmapování historického vývoje slouží autorovi jako dobrý odrazový můstek pro další oddíl, popisující vnitřní síly, tendence a působení, kterým je středoasijský pro-

stor v současnosti vystavován. Autor se zde pečlivě věnuje charakterizaci uskupení a organizací, jichž jsou země regionu členy. Tímto nabývá dosavadní spíše lineární popis systémovějšího rázu, přičemž zároveň nabízí prostor pro čtenářovu vlastní dílčí spekulaci.

Následující část tvoří čtyři případové studie dokumentující bilaterální vztahy Ruska s každou ze středoasijských zemí s výjimkou Kazachstánu. Struktura každého z těchto celků je identická, autor nahlíží oboustranné vztahy z pohledu specifik politiky daného středoasijského státu, historie jeho vztahů k Rusku, dále z pohledu politického, diplomatického, ekonomického a humanitárního (či spíše demografického a sociologického). Následuje závěr a shrnutí hlavních myšlenek textu.

Práce je členěna systematicky a v logickém sledu jednotlivých témat. Centrem autorova zájmu se zdají být zevrubné analýzy jednotlivých oblastí – snad proto směřuje od témat obecných právě k nim. Takto zvolená struktura má dynamiku a své opodstatnění: umístění popisu dějin, snah jednotlivých mocností a jejich mezinárodní angažovanosti na počátek jednoznačně napomáhá hlubšímu pochopení jednotlivých procesů popsaných v konkrétních případových studiích.

Autor shromáždil a vybral z obsáhlého rezervoáru středoasijsko-ruských vztahů to nejpodstatnější. Dobrým výchozím bodem mu byla nepochybně i jeho předchozí publikace věnovaná tématu Střední Asie (Střední Asie mezi Východem a Západem; Karolinum, 2005), na kterou touto knihou v podstatě navázal. Právě díky faktu, že se v první publikaci zabýval interní situací jednotlivých postsovětských republik, mohl na stránkách této publikace pokračovat bez leckdy vyčerpávajícího popisu nabízejícího se v případě jednotlivých zemí (postavy prezidentů Nijazova, Rahmonova či Karimova, zvláštní rysy vnitřního uspořádání jednotlivých zemí atp.). I přes tuto skutečnost je vítaným zpestřením zmínění určitých jevů přítomných v jednotlivých státech, které si ne vždy najdou cestu na stránky vědeckých pojednání či jsou vyzdvíženy jako samostatné téma – pro Kyrgyzstán je to tak např. popis pendlujících drobných překupníků, „čelnoků“ (str. 114), pro Tádžikistán zmínka o sociálních statutu jeho obyvatel v očích Rusů (str. 139–141), pro Uzbekistán lapidární, ač nevyhnutelný popis jeho zahraničněpolitického lavírování definovaného pojmem „mnohovektorovost“ (str. 187–190), pro Turkmenistán podobně příznačná zmínka o patové situaci jeho zahraniční politiky, do které se dostala pod vedením prezidenta Nijazova (str. 146–150).

Pokud jde o obecné kapitoly předcházející případovým studiím, považuji za mimořádně zdařilou charakteristiku místních i mezinárodních uskupení majících vztah k regionu, popř. zařazení komentáře týkajícího se prognóz vývoje ve středoasijské oblasti těsně po rozpadu SSSR, neboť i ten dobře ilustruje dějinné pozadí formující během novodobé historie dané oblasti. V této souvislosti stojí za zmínku např. vzpomnutí na teorie o konfliktu mezi „náboženskou a světskou koncepcí státu“ (tj. vize možných snah Íránu a Turecka o dominanci v oblasti, které představují jednu ze základních prognóz pro danou dobu a místo, str. 21–23). Autor zároveň pohotově – a velmi pravděpodobně i opodstatněně – nachází jednu z hlavních příčin toho, proč se podobný scénář nerealizoval:

zval: vzdálenost a nedůslednost Turecka kombinovaná s nekompatibilitou iránského ší'itského světónázoru s hanafijskou právní školou středoasijské sunny.

V podobné souvislosti zmiňuje autor další silnou teorii doby počátku devadesátých let, počítající s masivním nástupem Ruska, USA a posléze Číny (str. 22–31). Ten se však, jak se zdá, realizuje za podstatně uvolněnějších a méně ucelených přístupů, než bylo očekáváno.

Podobného ražení jsou dílčí – zdánlivě zřejmá, pro nezasvěceného čtenáře však cenná – konstatování týkající se např. charakteristiky středoasijské „hegemonie“ Kazachstánu (zejm. ve srovnání s Uzbekistánem, aspirujícím na podobný post, str. 22), popř. briskní obeznámení čtenáře s nejdůležitějšími historickými milníky středoasijského prostoru v době carských invazí a etablování sovětského státu (zejm. pasáže popisující redukovanou, nicméně ilustrativní formou transformaci středoasijských muslimských feudálních celků do rusko-sovětské podoby, zejm. str. 44–56).

Samostatným a velmi dobře pojatým tématem je popis ekonomické politiky daných států reflektovaný ve vztahu k Rusku a zpracovaný na pozadí analýzy mezinárodních dohod a popisu členství jednotlivých zemích v příslušných zájmových uskupeních. Autor tato fakta jednak poměrně detailně představuje v „přípravné“ části (str. 57–95), v níž si všímá charakteru takovýchto organizací a možných důsledků, práv nároků jejich členů, jednak informace zde zmíněné uplatňuje v další argumentaci. Výsledkem je zdařilý a dynamický popis strategických přístupů jednotlivých zemí (především v rámci organizace GU(U)AM, nejprve str. 89–93, poté zmínky dále v textu), a to nejen ve vztahu k Rusku, ale i k ostatním velmocím a sobě navzájem.

Jakkoli je popis oficiálních organizací ucelený a přehledný, prolíná se celou prací velmi kompaktní seznámení s „organizací“ neoficiální, o to však vytrvaleji zmiňovanou napříč jednotlivými pasážemi i případovými studiemi – jde o popis týkající se působení a strategického postupu ruského Gazpromu. Tyto pasáže, které by si jistě zasloužily samostatnou studii (viz zejm. úseky na str. 111, 137, 158–161 a 164), jasně ukazují, že Rusko (oproti např. Číně či USA počítajícím s diverzifikovanějším expanzivním portfoliem) sází ve svém postupu v podstatě na jedinou kartu. Tu v daném případě představuje sepetí státu s oblastí energetiky, pro poslední roky více než příznačné.

Díky svému přínosu faktickému poskytuje práce informačně velmi nabitý, na souvislosti pestrý a tematicky ucelený text. Ten přináší vědeckému a do určité míry i laickému publiku ucelenou a přehlednou informaci týkající se vztahů Ruska vůči jednotlivým státům Střední Asie. Laické či základním způsobem zasvěcené publikum může práce oslovit díky dobře vysvětleným souvislostem a přehledným odkazům na jednotlivé komponenty sdělovaných informací. Práce je takto využitelná i pro široký okruh čtenářů, pro něž je např. v rámci jejich pracovní činnosti tato oblast relevantní (novináři, učitelé, obchodníci, bezpečnostní složky, humanitární pracovníci atp.). Na poli vědeckém lze očekávat největší využití publikace coby cenného zdroje informací pro studenty i učitele politologicky, historicky, etnograficky či podobně zaměřených oborů.



K jednoznačným kladům práce patří její hluboká reflexe autorovy obeznámenosti s tématem, která je další ze záruk kvality a relevance předávaných informací. Díky kombinaci zevrubného studia související literatury, permanentního sledování nejnovějších tendencí vývoje, pobytů v terénu a celého spektra nejrozličnějších typů konzultací (od formálních rozhovorů s předními osobnostmi vědecké a společenské scény daných i zainteresovaných teritorií až po neformální rozhovory s obyvateli uvedených zemí či pozorování informačně hodnotných jevů přímo in situ), předal autor po všech stránkách kompaktní dílo. Práce je čtivá a vyznačuje se zralým používáním odborného jazyka. Nápadité a plně funkční jsou i „kulturní překlady“, tj. přirovnání přibližující českému čtenáři situaci na daném místě na základě jemu známých přirovnání – viz přirovnání k českému přístupu výzkumu Slovenska (str. 13), použití termínu „gastarbeiteři“ v případě popisu pracovní migrace z republik do Ruska atp.

Text dobře dokládá autorovu povolanost k psanému sdělení v oblasti politologického a sociologického výzkumu, jakož i zralou strategii vědeckého výzkumu. Ač je zpracované téma jednoznačně deskriptivní a jako takové neoperuje s žádnou centrální hypotézou, lze vypožorovat cílené použití několika spekulací dílčích. Úseky, v nichž figurují, zpestřují jednotlivé pasáže textu a nabízejí tak inspirativní polemiku, která vhodně doplňuje většinový text (v němž převládají ověřená fakta, neposkytující ve své většině pro jakékoli zpochybnění prostor). Právě v tom také spočívá velká hodnota celé práce – ač sama nepřichází s „velkou“ teorií, přináší informační materiál, jehož další využití je v relevantních vědeckých oblastech prakticky neomezené.

Jak vyplývá z textu, páteří knihy se staly tři dílčí a publikované studie věnované třem středoasijským republikám. Byť se v tomto světle sestavení celé publikace může do jisté míry jevit jako programový krok, dlužno říci, že zakomponování těchto celků proběhlo velmi vyrovnaně. Tomu napomáhá také systematická autorská úvaha, která se promítla jak do celé struktury knihy (seřazení kapitol), tak do kapitol jednotlivých případových studií.

Za duchapřítomnost i jistou pohotovost autora lze považovat formu, v níž v práci prezentuje své cestovní (ne tedy nutně vždy primárně badatelské) poznatky coby terénní pozorování. Díky důslednému respektování vědeckých zásad se tak občas na první pohled všednodenní událost mění v „téma“ (např. str. 115, pozn. 281 atp.). Mystériem podobné obezličky je obestřen i fakt (byť argumentované) prezentace Afghánistánu coby regionální velmoci (str. 38) či absence Kazachstánu ve výčtu středoasijských států (nepřítomnost kazašsko-ruských vztahů je vysvětlena na str. 11, a to zejm. diametrálně odlišnou intenzitou vztahů s Ruskem a stále expanzivnějším charakterem země; toto sice činí zadost autorské korektnosti, nicméně nic nemění na faktu, že kniha postrádá téma, které by možná leckteří očekávali. Vzhledem k tomu, že zdroje na takovou studii existují, vůli autora přiklonit se k „původnímu sovětskému pojetí regionu jako Střední Asie a Kazachstánu“ (str. 11) může znít mírně alibisticky). Na druhé straně patří k výhradnímu právu autora zaplnit dané téma obsahem, který sám považuje za rele-

vantní. Podobně ostatně autor postupoval již v tematicky úzce spjaté výše zmíněné studii; zobecníme-li toto zamyšlení, může být formulováno jako otázka, zda premisou z níž autor při definování popisovaného teritoria vycházel, byla snaha o popis Střední Asie – kam Kazachstán nepochybně patří – či charakteristika vývoje tak či onak dysfunkčních středoasijských republik s výrazně subordinovaným vztahem k Moskvě, resp. zda kritérium nerovnoměrnosti vztahů Moskva – uvedené republiky jako takové nebylo pro výběr popisovaných teritorií klíčové.

I kdyby tomu tak bylo, nejedná se o otázku bez řešení – spíše představuje námět a výzvu k diskusi, ostatně podobně jako i celý text, související odkazy a orientaci napomáhající tabulky. Za relativní nedostatek tak snad může být považována snad jen absence ilustrativního materiálu jakým jsou např. mapy, jehož uplatnění by při možném revidovaném vydání knihy jistě bylo vhodné zvážit.

**Veronika Sobotková**

## ***Imagining Creation***

*GELLER, Markham J. – SCHIPPER, Mineke (2008): Leiden, Boston: Brill Academic Pub.*

Sborník *Imagining Creation*, jehož editory jsou **Markham J. Geller** a **Mineke Schipper**, byl vydán za základě příspěvků na konferenci „Creation Stories“, která se konala 26. května 2003 v University College London a které předsedala prof. **Mary Douglas**.

Kniha obsahuje 9 příspěvků, které se zabývají tématem stvoření světa a stvoření člověka ve vybraných kulturách starověkého Předního Východu a Indie a tento pohled obohacuje netradičními ukázkami z prostředí slovanského a ze soudobé (a nedávné) Afriky.

**W.G. Lambert** ve své studii *Mesopotamian Creation Stories* rozebírá klasický babylonský stvořitelský epos Enúma Eliš. Tento začíná theogonií, kdy na počátku existovaly jen dva druhy vod, které společně zplodily další generace božstev. Po stručném výkladu obsahu mýtu se autor dále soustřeďuje na výklad božských dvojic a jejich jmen, který zakládá kromě Enúma Eliš také na základě nejstarších sumerských a starobabylonských seznamech bohů, sumersko-babylonského zaklínání a dalších.

**Stephen Quirke** ve stati *Creation Stories in Ancient Egypt* přibližuje nejprve textové zdroje týkající se stvoření, dále se zabývá první generací tvořitelů podle jednotlivých egyptských tradic. Samotné tvoření vnímá spíše jako celý živý proces, než jen statický produkt, představuje je jako cyklický akt, který se opakuje každý den i při kulturních událostech. Zabývá se pak daným tvořitelem a zdůrazňováním duality vlády na nebi a zemi.

Mýty o stvoření z prostředí starověké Indie jsou tématem článku *You Can't Get Here from There: The Logical Paradox of Ancient Indian Creation Myths* od **Wendy Doniger**. Texty o původu světa se objevují již v nejstarších indických textech, není v nich ale jednotná teorie, což vyprovokovalo indické teology k mnohým otázkám. Pocit nevědomosti (až popírání existence boha) se ještě silněji objevuje v mladších Upanišádách. Princip tvoření však zůstal, bůh (Višnu, Indra, Varuna) stvořil zemi, atmosféru a nebe. V některých mýtech se objevuje i cyklické tvoření. O stvoření člověka a také o stvoření 4 tříd starověké indické společnosti hovoří již védské texty. Stvoření světa je v těchto textech považováno za stvoření lidské rasy a toto je stvořením celého sociálního systému.

**Mineke Schipper** se v *Stories of the Beginning Origin Myths in Africa South of the Sahara* zabývá tvořením v tradičních afrických mýtech. Vzhledem k množství materiálu se snaží seznámit s možnými variantami při stvoření, které dokládá příklady mýtů jednotlivých kmenů. Ve většině afrických mýtů o zrození je jeden stvořitel, ale jsou známi i např. dvě prvotní tvořící látky (kmen Yoruba), kmen Fang má dokonce trio tvořitelů, v mytologii jiných kmenů naopak tvořitel není a lidé se stvořili sami vlastní silou. Autorka dělí velké množství materiálu podle obsahu na 3 základní skupiny: mýty o původu člověka, dále mýty o ztrátě ráje a příchodu nemoci a smrti a nakonec o původu přírody nebo kulturních fenoménů. Následují ukázky textových fragmentů vybraných mýtů kmenů Fang, Yoruba, Tutsi a Bušong.

**Wout Jac. van Bekkum** v článku *Modern Jewish Attitudes to the Concept of Myth* odkazuje na tradiční příběhy z knihy Genesis. Pozastavuje se zejména nad myšlenkou, z jakého konkrétního materiálu byl svět tvořen – zda se jednalo o vodu (podle jedné tradice Palestinského talmudu), nebo o tohu va – vohu či o temnotu (dle Genesis). Dále čtenáře uvádí do diskuse o pozitivní síle tvořícího Boha, která stojí proti negativní síle materiálu, ze kterého byl svět stvořen. Závěrem se autor zabývá názory vybraných židovských učenců a škol, filozofů, filologů, teologů a lingvistů, kteří se otázkou tvoření v rámci studia Bible zabývali po dlouhou historii až do současnosti.

Překlad do angličtiny a stručný komentář ke kapitolám 1. a 2. knihy Genesis přináší **Robert Alter** (*Extract from Genesis 1–2. Translation and Commentary*, Norton, NY 1996).

Rozsáhlou a nevšední studií přispěla **Florentina Badalanova**. *The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories* ukazuje vztah mezi tradicí tvoření podle Bible a slovanskou lidovou kosmogonií zachycenou v ústní tradici. Příběhy, které jsou samotnými vypravěči označovány jako příběhy z Bible, jsou od psaných velmi odlišné. Mají svoji vlastní charakteristiku, je v nich zahrnuta typická slovanská etnobotanika a etnozoologie, místní jazyk je považován za jazyk stvoření atd. Autorka podává dále výklad k příběhům tematicky se týkající stvoření světa, boji Boha se satanem, původu lidských pohlaví atd.

Arabskou tradicí stvoření se ve svém příspěvku *Arab Creation Stories Beyond the Pale* zabývá **Abdullah al-Udhari**. Snaží se využít i fragmenty textů z období předislámského a uvažuje, do jaké míry mohou být předislámské myšlenky stvoření obsa-

ženy v Koránu. Detailně popisuje celý dochovaný proces, kdy Alláh naplánoval a stvořil ráj, peklo, planety a anděle, dále svět, nebesa, moře, člověka, jak člověka oživil, jak byli první lidé vyhnáni z ráje, o úloze Iblíse při stvoření i dějinách prvních lidí.

Originální pojetí stvoření světa podle luriánské kabaly předložila **Daphne Freedman** (*Lurianic Creation Myths*). Autorka vysvětluje základní mýty o Božím stažení, které dalo prostor pro vytvoření světa, a o zbytcích Božího světla zachyceného v sefirách. Rozebírá podstatu stvoření – jako protiklad dobra a zla, které byly rozděleny z původní jednoty, a vztah luriánské kabaly mezi stvořením a destrukcí, kdy jedno není možné bez druhého. Nezapomíná ani na mýty o stvoření prvního člověka a o pádu člověka, který chápe jako reflexi a pokračování boje nepřátelských sil, který pokračuje jak v božském, tak v lidském světě.

Stvoření světa a stvoření člověka jsou témata, která byla pro člověka vždy aktuální a důležitá. Objevují se v tradicích kultur po celé Zemi a ve všech historických obdobích. Můžeme v nich najít charakteristický odraz každé kultury, která si tvorbou a uchováváním mýtů o stvoření odpovídala na základní otázky lidské existence. Sborník *Imagining Creation* přibližuje čtenáři téma kosmogonie a antropogonie v různých kulturách a náboženstvích především ze starověkého Předního východu, ale i z dalších oblastí. Jednotlivé studie nejprve uvádí poměrně známé základní informace, většinou se pak ale zaměří na určitý fakt nebo otázku týkající se tvoření, kterými se blíže zabírají – a právě v tomto momentu přináší nové myšlenky a poznatky. Osobně považuji za velmi podnětný a unikátní článek Florentiny Badalanova – *The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories*, ve kterém autorka spojila tradiční biblické téma se zcela novou oblastí zkoumání a jako jedna z mála nevycházela z tradičních psaných pramenů, ale ze zdrojů získaných při terénním výzkumu v cílové oblasti.

Jako celek kniha *Imagining Creation* přináší cenný materiál pro antropology, religionisty, asyriology či hebraisty v podobě velmi detailních studií týkající se úzkého tématu a také v možnosti nahlédnout a srovnat, jak je toto téma chápáno v prostředí jiných kultur.

### Imagining Creation

By Markham J. Geller, Mary Douglas, Mineke Schipper

Published by Brill Academic Pub, 2008

ISBN 9004157654, 9789004157651

424 pages

**Andrea Morkusová*****Trickster. Mýtus o Šibalovi.  
Indiánský mýtus v kontextu  
světových mytologií.****RADIN, Paul, KERÉNYI, Karl, JUNG, Carl Gustav (2005): Praha, Dobra.*

Kniha Paula Radina detailně přibližuje a rozebírá původní indiánské mýty týkající se archetypické postavy Šibala. Je doplněna o srovnání Šibala s postavami řecké mytologie od Karla Kerényiho a psychologickým rozbořem této postavy od Carla Gustava Junga.

Radin čtenáři nejprve předkládá plný text mýtu o Šibalovi dle siouxsky mluvících Indiánů Winnebago, kteří obývají střední Wisconsin a východní Nebrasku. Tento text je opatřen četnými Radinovými poznámkami a vysvětlivkami, které mají čtenáři pomoci lépe pochopit jeho význam či chování jednotlivých postav mýtu. Následuje plné znění winnebažského mýtu o Zajíci a shrnutí mýtu o Šibalovi, tak jak je rozšířen mezi Indiány kmene Tlingit a Assiniboine.

Podstatu postavy Šibala Radin charakterizuje takto: „Šibal, tak jak ho nalézáme u severoamerických Indiánů, kde se zachoval ve své nejranější a nejpůvodnější podobě, je zároveň tvůrcem i ničitelem, tím, kdo dává i bere, tím, kdo klame a šálí, a sám je vždy podveden a napálen. Šibal vědomě o nic neusiluje. Celou dobu ho jeho nutkání a popudy, nad kterými nemá moc, nutí jednat tak, jak jedná. Neví nic o dobru a zlu, a přesto je zodpovědný za oboje. Nemá žádné hodnoty, jak morální, tak sociální, a je vydán na milost svému vášní a choutkám; přesto však se tyto hodnoty skrze jeho jednání ozřejmují a uvádějí v platnost“ (s. 19–20). Ve winnebažském mýtu je Šibal antropomorfní postavou neurčitých rysů. V mýtech dalších indiánských kmenů může nabývat zvířecí podoby – havrana, kojota, zajíce či pavouka – nejedná se však nikdy o konkrétní zvíře, ale jde spíše o obecnější vzor určitého druhu.

Šibal je jedním z nejstarších a nejuniverzálnějších vyjádření člověka a pravděpodobně nejstarší ze všech mytologických postav severoamerické indiánské mytologie (s. 174). Radin se domnívá, že postava Šibala je *speculum mentis* (výtvar mysli), ve kterém je popsán boj člověka se sebou samým a se světem, do něhož je vržen bez vlastní vůle či souhlasu. Skrze postavu Šibala se člověk snaží vyřešit své vnitřní i vnější problémy. Pro správné pochopení těchto problémů a pro pochopení způsobu jak jsou formulovány v jednotlivých mýtech o Šibalovi, je nutné tyto mýty studovat ve specifickém kulturním okruhu a jeho historických souvislostech. Proto nám Radin předkládá také bližší informace o svých informátorech, překladatelích mýtů, historii a kultuře Winnebagů, přičemž se věnuje zejména těm rysům winnebažské kultury, které se nějakým způsobem odrážejí v mýtu o Šibalovi (s. 120–128). Tento mýtus je pro Indiány posvátným vyprávěním (*waikan*), náležejícím k nejstarším vrstvám winnebažské mytologie a mohl být předáván pouze určitému úzkému okruhu lidí. Zde předkládaný text představuje verzi winnebažského mýtu zachycenou roku 1912.

Winnebažský Šibal není zpočátku zakotven ani v lidské společnosti ani v přírodě. Potuluje se po světě bez jakéhokoliv konceptu dobra a zla, je zosobněním chaosu neboť nezná žádný řád. Porušuje pravidla, zákazy, i ta nejposvátnější tabu, neexistují pro něj žádné etické hodnoty. Snaží se oklamat druhé a je jimi sám podváděn. V jeho chování rovněž nacházíme časté omyly a nesprávné interpretace situací ve kterých se nachází, což pro něj má negativní důsledky. Dle Winnebagů je Šibal zábavný, ale chybující blázen na kterém je páčáno více příkoří, než kolik ho páchá on sám na druhých. Je tím, kdo to skutečně myslí dobře, ale jeho dobré úmysly se vždy nějak zvrtnou. Proto je nazýván Wakdjunkagou – bláznivým: „*Tím, že jsem byl takto pojmenován, jsem se skutečně stal šibalem, bláznem!*“ (s. 145). Jeho putování světem je, dle Radina, vývojem od nevědomého, instinktivního, mentálního dětství, přes stádium probouzejícího se vědomí sebe i okolního světa, až k bytosti odpovědné za své činy, která se pokouší přizpůsobit se životu ve společnosti i řádu přírody. Nakonec je tato bytost již jasně rozlišená jak po stránce psychické, tak i fyzické, a z dřívější osoby, která byla dobrodějem jenom nevědomky, se stává dobroděj vědomý (s. 143–156). V závěru tohoto mytického cyklu se Šibal stává kulturním hrdinou. Je nejstarším obyvatelem země, jehož úkolem je lidi učít a zabezpečit jim tak šťastný život. Šibal je zde líčen jako dobrosrdečná, posvátná osoba, kterou mají lidé ctít a poslouchat. Vše, co se mu stalo při předchozím putování, si způsobil sám. Díky svým vlastním činům se stal terčem šprýmů všech ostatních. Kvůli jeho vlastním omylům a porušením tabu ho lidé nazývají bláznem. Nyní však odstraňuje překážky na řece Mississippi a připravuje tak místa pro budoucí vesnice Indiánů. Předělává vše, o čem se domnívá, že by mohlo být pro Indiány překážkou nebo by jim mohlo škodit. Rozpomene se, že právě pro tento úkol byl poslán Stvořitelem země na tento svět. Poté co sní své poslední jídlo, zanechá svůj otisk ve skalách a odchází přes moře do nebe, kde poté vládne jinému světu (s. 69–70). Tento aspekt Šibala, jakožto kulturního hrdiny, však, dle Radina, do původního cyklu pravděpodobně nepatřil.

Rovněž u mnoha jiných severoamerických kmenů nacházíme hlubokou propast mezi Šibalem-božskou bytostí a přetvořitelem světa, a Šibalem-bláznem. Také v jejich šibalských mýtech stvořitelský úvod pravděpodobně patří ke zcela jinému cyklu – buď k vyprávění o typických kulturních hrdinech a hrdinech, kteří měnili svět (například winnebažský cyklus o Zajíci), nebo ke specifickým mýtům o prapočátcích a jedná se tedy o druhotné vsuvky. Je pravděpodobné, že Šibal původně božstvem nebyl (s. 172–173). Tento stvořitelský úvod šibalských mýtů nám Radin přibližuje na příkladech Assiniboinů a Tlingitů.

Assiniboinský mýtus o Šibalovi jménem Inktonmi či Sitconski (jedná se o jednu osobu) vypráví o tom, jak šibal stvořil zemi, určil délku zimy a léta, stvořil lidi a koně a rozhodl o jejich smrtelnosti. Zavedl instituci manželství mezi lidmi, zvířata naučil různým obřadům, poručil jim, aby se zjevovala ve snech Indiánů a tyto obřady jim předala. Indiány naučil lovit bizony, jíst různá masa a vyrábět nože. Způsobil potopu, při níž zahynula všechna zvířata, která neuměla létat. Sitconski je pak znovu oživil. Inktonmi rovněž zanechal otisk svého těla na skalách, klamal a byl oklamáván, porušil tabu a řád, dopustil se mnohých omylů a zažil několik stejných příhod jako Šibal Indiánů Winnebagů (s. 109–115).

Tlingitský mýtus o Šibalovi hovoří o Havranovi, jež zbudoval svět. Dostal hvězdy, měsíc a denní světlo. Dokázal získat čerstvou vodu, ze které vytvořil řeky a potoky. Slunce přiměl, aby vyšplhalo na oblohu, získal oheň, stvořil vítr a zařídil příliv a odliv. Způsobil potopu, při níž zahynuli lidé, ale následně stvořil novou generaci lidí z listů – proto lidé musejí umírat, stejně jako listy stromů na podzim (s. 115–119 a 168–169).

V průběhu času bylo Šibalovi připsáno mnoho nových dobrodružství, která s ním původně neměla nic společného. Pokud bychom z těchto „smíšených“ mýtů vyškrtali všechny stvořitelské a nové prvky, budou se velmi podobat mýtu winnebažskému, který je představitelem prastarého kulturního vlastnictvím všech severoamerických Indiánů. Významem a smyslem této původní dějové linie je ztělesnění nejasných vzpomínek na archaickou a prvopočáteční minulost, kde ještě neexistovaly přesně určitelné hranice mezi tím božským a posvátným a tím ne-božským a ne-posvátným. Šibal nepatří ani do světa lidí ani do světa bohů a to je důvod, proč je tak obtížně zařaditelný. Reprezentuje nerozlišenou a mlhavou pramínulost, ale také nediferencovanou a nepojmenovatelnou přítomnost v každém člověku. „*Co se děje jemu, děje se i nám*“ (s. 179).

Lidé vždy interpretovali Šibala a jeho konání dvěma způsoby. Radin nám přibližuje postoje Winnebagů k postavě Šibala zkoumané mezi lety 1908–1918. Na jedné straně byl Šibal přijímán jakožto ten, kdo dal zemi její současný tvar a kdo je proto pozitivní silou – stavitelem, nikoliv ničitelem. Protože se však jedná o postavu náležející do mnohem staršího světa, lidé ho pořádně nepochopili, smějí se mu a špatně si vykládají jeho skutky. Oproti tomu, členové novějšího peyotlového náboženství na Šibala pohlížejí jako na zlou, nemorální bytost. I tento postoj však má své kořeny dávno před vznikem peyotlového náboženství (s. 157–158).



Cyklus mýtů o Wakdjunkagovi (a především některé jeho příhody) je, dle Radina, možno chápat rovněž jako satiru na člověka a Winnebažskou společnost. Je to výsměch lidské hlouposti, slabostem lidského charakteru a prostřednictvím porušení tabu, zesměšňování a kritiky některých zvyků a nařízení, protest proti mnoha často scestným závazkům winnebažského společenského řádu, náboženství a rituálů (s. 162).

Kniha je doplněna o studii Karla Kerényiho o paralelách postavy Šibala v řecké mytologii. Kerényi zkoumá původ a okolnosti vzniku šibalských mýtů, přičemž nezáleží na tom, zda je postava Šibala člověkem či zvířetem. Dle Kerényiho, tento druh mytologie existoval vždy, i když nemůžeme přesně určit místo a čas jeho vzniku (s. 183). Kerényi říká, že neobjevil ve winnebažských mýtech žádný „vnitřní vývoj“ hrdiny. Šibal je zosobněním neuspořádanosti a odporu k jakémukoliv řádu, je nepřitelem hranic. Jeho funkce v archaické společnosti (či spíše funkcí jeho mytologie) je dodat chaos do řádu, a tak vytvořit celek. Vyjádřit možné v rámci přesně stanovených hranic toho, co je povolené, a prožívat to, co není přípustné (s. 192). Rysy Šibalovy povahy (jeho hloupost a mazanost) můžeme nalézt v postavě Prométhea, jehož Istivost vůči Diovi se změní v hlupáctví, které je ztělesněno jeho bratrem Epimétheem. Prométheus je však především ztělesněním kulturního hrdiny (s. 188). Hlavní Šibal řecké mytologie – Hermes – rovněž sdílí některé rysy s Wakdjunkagou, je však Šibalem božským, kdežto Šibal winnebažských mýtů božskou podstatu nemá.

Poslední část knihy tvoří psychologický rozbor postavy Šibala od Carla Gustava Junga. Pro postavu Šibala, stejně jako pro všechny ostatní mytologické postavy, platí, že korespondují s vnitřními psychickými prožitky a původně se z nich vynořily. Motiv Šibala lze najít například v postavách Merkura, ale i u pohádkových postav, jako jsou Tom Paleček či Hloupý Honza, stejně jako u šamanů a medicinmanů (s. 199–200). Roli Šibala demonstrovaly rovněž četné středověké svátky plné nevázaného veselí, v nichž se projevovaly starší úroveň vědomí, stejně jako při karnevalech či určitých typech divadelních her. Dle Junga se jedná o „*psychologém*“ – o extrémně starobyloú archetypickou psychickou strukturu, která je věrnou kopií absolutně nediferencovaného lidského vědomí blížícímu se zvířecí úrovni (s. 204). Kolektivní personifikace, jako je Šibal, je produktem totality jedinců a je přijata jedincem jako něco známého. Šibalský motiv se objevuje i v moderním člověku – kdykoliv, kdy člověk cítí, že je vydán na milost mrzutým nehodám, které mu zhatí jeho vůli či konání se zjevně zlomyslným závěrem. Tuto součást osobnosti, antagonisticky konfrontující její vědomé části, nazývá Jung „*stínem*“. Projevuje se právě při oněch karnevalech a svátcích. „*Radinův šibalský cyklus zachovává tento stín v jeho nedotčené mytologické formě a tudíž ukazuje zpět na velmi raný stav vědomí, který existoval ještě před vznikem mýtů, kdy Indián ještě tápal v podobných mentálních temnotách. [...] Šibal je bohem, člověkem i zvířetem zároveň. Je jak nadčlověkem, tak i podčlověkem, šelmovskou i božskou bytostí, jejíž hlavní a nejvíce alarmující charakteristikou je její nevědomost*“ (s. 207). Je to kolektivní stínová postava, prototyp všech nižších charakterových rysů lidí (s. 214).

Velký přínos Radinovy knihy bezesporu spočívá jak v detailním podání a zpřístupnění šibalských mýtů severoamerických Indiánů odborníkům i širší veřejnosti, tak v jejich podrobném rozboru a přiblížení širších souvislostí. Velmi zajímavý a přínosný je rovněž psychologický rozbor postavy Šibala od Carla Gustava Junga a její srovnání s postavami mytologie řecké od Karla Kerényiho. Motiv Šibala se však zdá být poměrně univerzálním motivem světové mytologie a můžeme ho najít také u mnoha jiných kultur. Nahlédneme-li například do mytologie germánské, nalezneme zde velmi rozpornou postavu Lokiho, který se (ač původem obr a nepřítel bohů) stává adoptivním synem Ódina a tedy jedním z bohů. Čas od času sice úmyslně či neúmyslně napomůže dobré věci a zájmům bohů, v převážné většině případů je však zlomyslným Šibalem, záladným pokušitelem, který mezi bohy vnáší svár a narušuje tak řád jejich světa. Rovněž jeho tři potomci (vlk Fenri, had Midgardsorm [Jörmungand] a bohyně smrti Hel) se stávají největšími nepřáteli bohů a jejich světa. V konečné bitvě germánské mytologie (*ragnaröku*) již Loki opět stojí na straně nepřátel bohů a tedy na straně chaosu. Podobnost mezi Lokim a winnebažským Wakdjunkagou nalézáme také v jejich nestálé fyzické a především genderové podobě. Ačkoliv se jedná o muže, oba se, na určitý úsek svého života, stávají ženou (v případě Lokiho klisnou) a následně porodí dítě/koně Sleipniho. Šibalové ostatních mytologických tradic však často nebývají takto zlomyslnými tvory již ze své podstaty, ale spíše těmi, kdo porušují pravidla bohů či přírody bez zlého úmyslu a jejich jednání má nakonec pozitivní efekt. Rovněž propojení Šibala a kulturního hrdiny můžeme v různých mytologických tradicích najít poměrně často. Například polynéský polobůh Maui je především kulturním hrdinou, má však také určité šibalské rysy. Přestože je Maui rozpustilý, není zlý jako Loki a jeho činy také nekončí tak tragicky. Jeho škodolibé kousky se podobají spíše činům řeckého Herma (římského Merkura) a obvykle ústí do něčeho, co lidem nakonec prospěje. Také v postavě japonského boha Susanooa, můžeme vidět spojení Šibala a kulturního hrdiny. Susanoo rozdmychává v nebi všemožné sváry, čímž opět ohrožuje řád bohů a především své sestře, sluneční bohyni Amaterasu, provádí četné zlomyslné kousky, za něž je později vyhnán do podsvětí. I on však má své pozitivní stránky – je ochráncem polních prací a později nesporným kulturním hrdinou. Mnoho šibalských rysů můžeme rovněž najít v postavách šašků (například německý Enšpígl), stejně jako ve zvířatech (v Evropě nejčastěji liška) a dalších bytostech četných pohádek i moderní literatury. Radinova unikátní studie indiánské mytologie a nastolení tématu Šibala je bezesporu významným přínosem (nejen) pro českou knižní produkci, kde plnohodnotně zaplnila mezeru v literatuře věnující se mytologii, a lze ji plně doporučit každému, komu je toto téma blízké.

**REDAKČNÍ RADA ACT FAKULTY FILOZOFICKÉ ZÁPADOČESKÉ UNIVERZITY V PLZNI****Šéfredaktor:**

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., CSc. (Katedra antropologických a historických studií FF ZČU)

**Odpovědná redaktorka:**

PhDr. Helena Hricová, Sedláčkova 38, 306 14 Plzeň

**Redakční rada:**

Doc. PhDr. Nikolaj Demjančuk, CSc. (Katedra filozofie FF ZČU)

Doc. PhDr. Marie Fenclová, CSc. (Katedra románských jazyků FF ZČU)

Doc. RNDr. Tomáš Hoskovec, CSc. (Ústav jazykovědy a baltistiky Filozofická fakulta MU)

Prof. PhDr. Josef Kandert, CSc. (Fakulta sociálních věd UK Praha)

Prof. Dr. jur. Rüdiger Kipke (Sozialwissenschaften, Universität Siegen, Německo)

Doc. PhDr. Petr Koťátko, CSc. (Filozofický ústav AV ČR)

Doc. PhDr. Martin Kreidl, M.A., Ph.D. (Katedra sociologie, FF ZČU)

Prof. PhDr. Milena Lenderová, CSc. (Historický ústav Filozofické fakulty, Jihočeská univerzita)

Prof. PhDr. Alena Macurová, CSc. (Filozofická fakulta UK, Praha)

Prof. PhDr. Evžen Neustupný, CSc. (Katedra archeologie FF ZČU)

Doc. Vladimír Penčev, Ph.D. (Ústav pro folklor Bulharské akademie věd, Blagoevgrad, Bulharsko)

Prof. John Garrard, Ph.D. (ESPACH, University of Salford, Velká Británie)

Doc. PhDr. Pavel Vařeka, Ph.D. (Katedra archeologie, FF ZČU)

**DO ACT FF ZČU PŘÍSPĚLI:****Mgr. Petra Belaňová**

Ústav pro klasickou archeologii, FF UK v Praze | petra.belanova@gmail.com

**Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.**

Katedra antropologických a historických věd, Filozofická fakulta ZČU | budil@ksa.zcu.cz

**ThDr. Alena Hanzová**

Centrum blízkovýchodních studií, Filozofická fakulta ZČU | hanzova@kbs.zcu.cz

**PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D.**

Katedra antropologických a historických věd, Filozofická fakulta ZČU | jakoubek@ksa.zcu.cz

**Mgr. Radim Kočandrle, Ph.D.**

Katedra filozofie, Filozofická fakulta ZČU | rkocandr@kfi.zcu.cz

**Mgr. Ondřej Krátký**

Katedra antropologických a historických věd, Filozofická fakulta ZČU | zakarija@seznam.cz

**Doc. PhDr. Václav Marek, CSc.**

Ústav Řeckých a latinských studií, Filozofická fakulta UK v Praze | vaclav.marek@ff.cuni.cz

**PhDr. Ivona Mišterová, Ph.D.**

Katedra anglického jazyka a literatury, Filozofická fakulta ZČU | yvonne@kaj.zcu.cz

**Mgr. Andrea Morkusová**

Katedra antropologických a historických věd, Filozofická fakulta ZČU | a.morkusova@seznam.cz

**PhDr. Lukáš Pecha, Ph.D.**

Centrum blízkovýchodních studií, Filozofická fakulta ZČU | pecha@kbs.zcu.cz

**PhDr. Issam Ramadan**

Centrum blízkovýchodních studií, Filozofická fakulta ZČU | ramadani@kbs.zcu.cz

**Mgr. Radek Schuster**

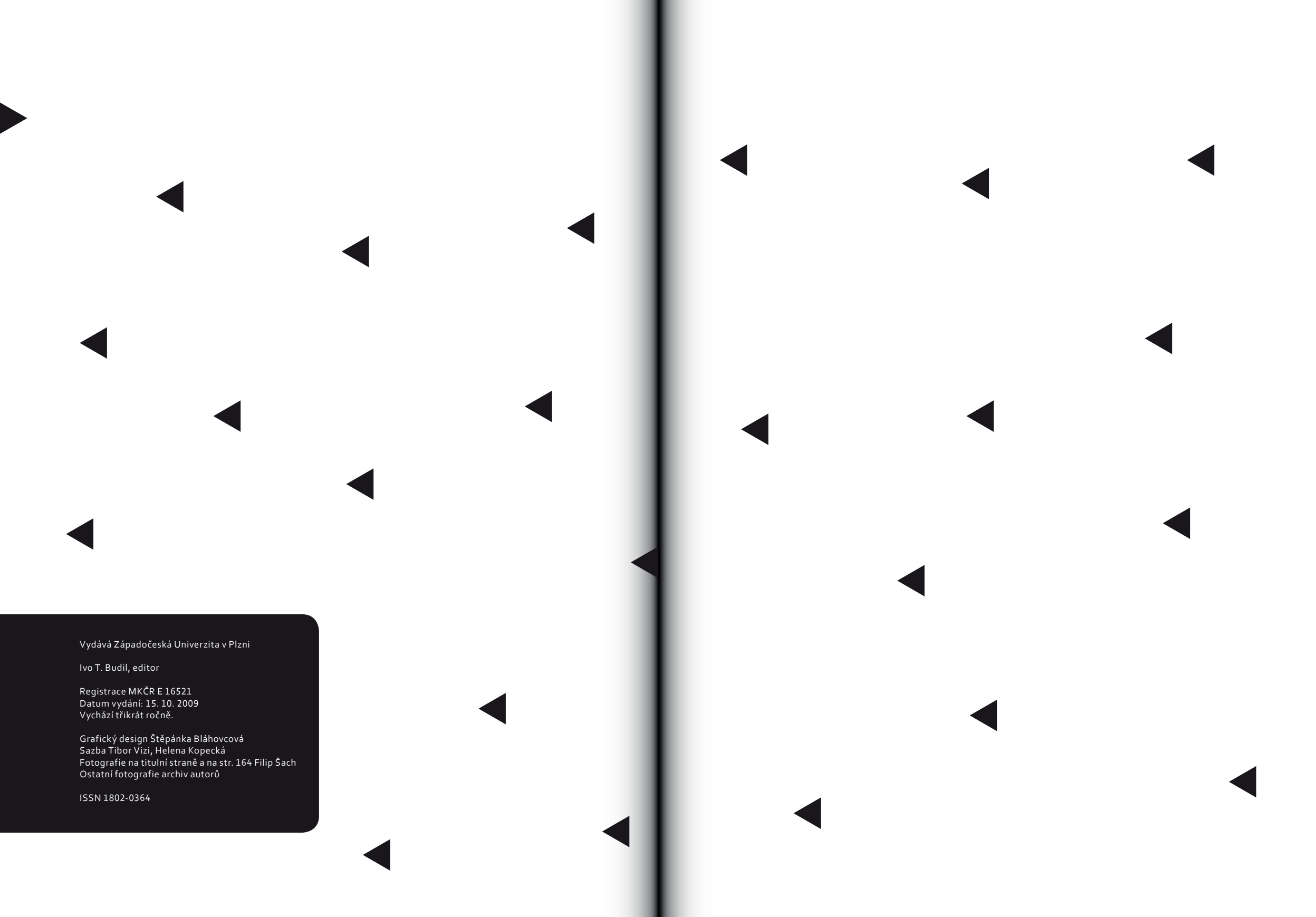
Katedra filozofie, Filozofická fakulta ZČU | schust@kfi.zcu.cz

**Mgr. Veronika Sobotková**

Centrum blízkovýchodních studií, Filozofická fakulta ZČU | veronika.sobotkova@gmail.com

**Mgr. Pavel Šindelář**

Ústav religionistiky, Filozofická fakulta, Masarykova univerzita | pavel.sindelar@gmail.com



Vydává Západočeská Univerzita v Plzni

Ivo T. Budíl, editor

Registrace MKČR E 16521  
Datum vydání: 15. 10. 2009  
Vychází třikrát ročně.

Grafický design Štěpánka Bláhovcová  
Sazba Tíbor Vízí, Helena Kopecká  
Fotografie na titulní straně a na str. 164 Filip Šach  
Ostatní fotografie archiv autorů

ISSN 1802-0364



